Martial Gueroult

Descartes según el orden de las razones

TOMO I

El alma y Dios

Traducción
Francisco Bravo

Introducción
Jorge Secada Koechlin

MONTE ÁVILA
EDITORES LATINOAMERICANA

1ª edición en Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2005

Título original
DESCARTES SELON L'ORDRE DES RAISONS

Esta obra, editada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación,
ha contado con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros,
a través del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en Venezuela.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication,
bénéfie du soutien du Ministère des Affaires Étrangères,
par l'intermédiaire du Service Culturel de l'Ambassade
de France au Venezuela.

© MONTE ÁVILA EDITORES LATINOAMERICANA C.A., 1995
Apartado Postal 70712, Caracas, Venezuela
Telefax (58-212) 263.85.08
maelca@telcel.net.ve

Hecho el Depósito de Ley
Depósito Legal Nº lf50020051 0038.A
ISBN: 980-01-1332-0
Tomo I: 980-01-1333-9

Impreso en Venezuela
Printed in Venezuela

INTRODUCCIÓN

I

DESCARTES SELON l'ordre des raisons *de Martial Gueroult, cuya primera edición apareció en 1953, es una obra maestra de la historiografía filosófica y una contribución sin par a la comprensión del pensamiento cartesiano*[1].

El propósito de este libro es, efectivamente, interpretar a Descartes de acuerdo con el orden de sus razones y argumentos. Gueroult busca de esa manera dejar al descubierto las estructuras demostrativas de la obra cartesiana. Para ello, como indica al inicio de su estudio, se ciñe estrictamente a los textos y le otorga primacía a la explicación de las palabras mismas de Descartes por sobre la comprensión especulativa de sus ideas. Esta empresa no opone el trabajo histórico al filosófico. Por el contrario, de su ensayo se desprende claramente aquella lección fundamental para la historia de la filosofía: en ella la fidelidad histórica y el entendimiento filosófico se suponen mutuamente.

El estudio del pasado filosófico nos obliga a dilucidar la relación entre nuestra explicación e interpretación de obras pretéritas y nuestra comprensión, necesariamente contemporánea, de los problemas filosóficos. El libro de Gueroult no es una excepción. Sirve más bien como ejemplo de la resolución de este asunto y como paradigma de la buena historiografía filosófica.

Lo que aquí tenemos es, para comenzar, una cuestión metodológica. Buscamos conocer el pensamiento del autor que estudiamos, evitando las lecturas anacrónicas. Debemos por lo tanto

1 Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, 2 tomos.

recuperar su propio contexto y develar sus intereses y preocupaciones; debemos articular su mundo y cuidar de no confundir el nuestro con el suyo. Para ello es necesario tomar distancia crítica hacia nuestros conceptos y supuestos, y no asumir que lo que es evidente y conocido para nosotros lo era también para los autores a quienes estudiamos.

La lectura de textos pasados exige que encontremos las preguntas que esos textos intentan responder, sin presumir que serán iguales que las nuestras. Como señala R.G. Collingwood, «nunca debemos pensar que entendemos una afirmación hecha por algún filósofo antes de haber decidido, con la mayor precisión posible, cuál es la pregunta que el autor busca responder con ella»[2]*. Dicho de manera más general, debemos determinar, sin presuponerlo, el uso particular que le dio al texto su autor: si, por ejemplo, lo usó para refutar tal doctrina, para proponer y asentar esta otra, para demostrar alguna tesis o resolver tal o cual problema*[3]*.*

Para evitar el anacronismo es sobre todo importante ajustarnos al contenido exacto de los textos que examinamos. La atribución irresponsable de sentencias a filósofos del pasado, producto del prejuicio y de las opiniones fundadas en la lectura de manuales de historia de la filosofía, es obviamente censurable. Pero tampoco tiene lugar alguno en la correcta historiografía filosófica la especulación inspirada o aun genial que toca el texto original, tan sólo como pretexto para la propia meditación. De esa manera abandonamos toda preocupación por la verdad histórica y dejamos, por consiguiente, de hacer historia de la filosofía, por más valor filosófico que tenga el resultado.

Todo esto no son más que advertencias metodológicas bastante trilladas (aunque no por ello siempre debidamente asimiladas): al interpretar un escrito, si deseamos recuperar su significado original, es necesario ajustarnos al texto mismo,

2 R.G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford, Oxford University Press, 1964, p. 74.

3 Quentin Skinner ha puesto énfasis en este último aspecto de la interpretación de textos. Ver James Tully (ed.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his critics*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

situarlo en el contexto en el cual nació y leerlo tomando en cuenta el propósito para el cual lo creó su autor. El libro de Gueroult, por supuesto, se guía por estos preceptos.

En todo caso, si algo podemos imputarle a Gueroult es un excesivo celo metodológico, el cual, felizmente, no desmerece la obra que nos ocupa ahora. Como hemos indicado, Gueroult distingue entre la «explicación» de un texto y su «comprensión» especulativa y, más grave aún, subordina la segunda a la primera[4]*. Esta distinción es problemática y el mismo libro de Gueroult se encarga de borrar en la práctica el linde entre ambos conceptos. El recurso a la comprensión no puede evitarse cuando se interpreta un texto y se busca explicarlo. Intentar hacerlo es absurdo y dañino: absurdo porque, estrictamente, reduce la hermenéutica a la mera repetición y a la edición de textos; y dañino porque, bajo el temor al anacronismo, incentiva las malas interpretaciones y corre el riesgo de terminar en historicismo*[5]*.*

Ajustarnos al texto y recuperar sus circunstancias y su contexto no significa abandonar la filosofía por la historia. Por más distante que sea el mundo conceptual y ajenos los intereses de los autores que estudiamos, nuestra primera y única puerta de acceso a esos textos es la de nuestros propios conceptos e intereses. Y si aquello que hacemos es historia de la filosofía*, entonces la explicación del texto mismo tendrá que ser una reflexión que no podrá renunciar a su filiación contemporánea, aunque haya perdido relevancia. De lo contrario el pensamiento que estudiamos no sería filosofía, ni siquiera filosofía anticuada y superada.*

La pregunta por la relación entre historia y filosofía, empero, toca asuntos más complejos que éste y es así que no es sólo en este sentido mínimo que Descartes selon l'ordre des raisons *es una obra filosófica. En efecto, el libro que introducimos constituye una demostración de cómo la buena historia de la filosofía es, simple y llanamente, buena filosofía.*

---

4 *Descartes selon l'ordre des raisons*, tomo I, p. 10; en mis citas de esta obra sigo la traducción al castellano del profesor Francisco Bravo.

5 Desafortunadamente, la reflexión historiográfica del propio Gueroult lo condujo, en efecto, a adoptar posiciones historicistas e idealistas. Véanse la discusión en las páginas siguientes y los apuntes sobre la obra historiográfica de Gueroult en la segunda sección de esta introducción.

El historicismo *sostiene que las preguntas y los intereses que motivaban a los filósofos del pasado no son los mismos que nos motivan a nosotros y que las afirmaciones y doctrinas filosóficas tienen significado únicamente en relación con sus propios y mudables contextos. Con el tiempo no sólo cambian las condiciones materiales y sociales, sino que los conceptos, las intuiciones y las sensibilidades, el lenguaje mismo se transforman. Como el significado de cualquier afirmación depende de las peculiares circunstancias en que se originó, cada filósofo, cada texto filosófico pertenece a su propio y único contexto y no existen problemas comunes a los diversos momentos del desarrollo del pensamiento filosófico ni preguntas eternas que definan una disciplina atemporal.*

Partiendo de estos supuestos historicistas podría adelantarse una concepción relativista de la filosofía y su historia. De acuerdo con el historicismo relativista, *en filosofía (al menos) toda verdad o falsedad es relativa a sus circunstancias originarias. No existen verdades o falsedades filosóficas absolutas, sino únicamente dentro de un horizonte histórico determinado. La historia de la filosofía es esencialmente discontinua y los filósofos realmente no conversan entre sí a través del tiempo. Pretender lo contrario es caer en el anacronismo. Para el relativista, por consiguiente, no se debe hablar de progreso o desarrollo en la historia de la filosofía.*

Semejante relativismo es, no obstante, esencialmente inestable y adolece de los mismos problemas que vio Platón al refutar la doctrina de Protágoras de que «el hombre es la medida de todas las cosas»[6]*. En primer lugar cabe preguntar si la tesis relativista es ella misma relativa a un contexto determinado. Y si es así, como lo requiere la consistencia, ¿por qué suponer entonces que es una afirmación universalmente válida sobre la esencia misma de la filosofía y su historia? Y si se admite que no lo es, ¿cuál es su relevancia en este contexto? El relativismo se autorrefuta, y si no lo hace pierde su sentido.*

El relativismo subvierte, además, la posibilidad de resolver de manera no arbitraria el siguiente problema: ¿qué es lo que unifica todo aquello que llamamos «filosofía»?, ¿por qué constituyen estas obras y no otras la historia que nos ocupa? Si no hay

6 Ver *Teeteto*, 152a y ss.

nada común a todos los diversos contextos históricos, ¿cuál es la unidad de la historia de la filosofía?, y ¿qué hace que tal o cual texto sea filosófico? Finalmente, ¿qué interés pueden tener para nosotros estas ideas relativas a contextos que nos son ajenos, que responden a preguntas que no son las nuestras? El historicismo relativista le resta a la historia de la filosofía todo interés filosófico y la convierte en objeto de eruditos anticuarios, meros coleccionistas de antigüedades.

El historicismo pragmático *de Richard Rorty busca preservar lo que percibe como la verdad central del historicismo, radicalizándola para evitar los flancos débiles del relativismo*[7]*. Según Rorty, al leer un texto del pasado debemos optar entre la interpretación históricamente fiel pero anticuada, y aquella relevante filosóficamente pero anacrónica. Mas de esto, arguye, no se sigue que las verdades filosóficas sean relativas a contextos históricos determinados. Más bien, la verdad o falsedad de cualquier aserto es absoluta y se determina desde nuestro propio contexto. Justamente, al no existir ningún punto de vista fuera de todo contexto, la tesis relativista no puede siquiera formularse coherentemente. Admitir esto no significa dejar de reconocer que los contextos cambian y que no existen preguntas universales y eternas, preguntas que todo ser racional deba enfrentar Rorty sugiere que, salvo contingencias fortuitas y limitadas, los diversos contextos no son conmensurables, que no es posible traducir sentencias del pasado al lenguaje del presente. Pero esto, señala, no nos impide aprender el lenguaje del pasado y transitar entre los diversos contextos.*

La unidad de la historia de la filosofía es, para Rorty, el resultado de una narrativa libre y creativa que vincula diversos autores pasados en una secuencia con sentido. El canon se inventa, no se descubre; y se inventa dibujando el pasado desde intereses y posibilidades que se nos proponen como parte de una visión de nosotros mismos, del mundo y de las cosas. Nuestro interés en los autores del pasado es entonces producto de haber adoptado esta visión, de haber sido capturados por ella. Rorty llama a tal

7 Ver Richard Rorty, «The historiography of philosophy: four genres» en Richard Rorty, J.B. Schneewind y Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 49-75.

narrativa una «historia del espíritu (Geistesgeschichte)*». Es ella la que fija el programa de reconstrucciones históricas y filosóficas.*

Es importante subrayar que aunque Rorty rechace el relativismo, nada garantiza para él la verdad absoluta o la universalidad de una historia del espíritu. Toda narrativa semejante está atrapada en su contexto, contexto que expresa y constituye. Eventualmente, cuando se agoten las posibilidades que inaugura, pasará a ser parte de una historia que, en sí misma, ya no le hablará al presente.

Evidentemente, el pragmatista no modela su concepción de la historia intelectual en la historia de las matemáticas. Sin embargo, la mera existencia de esta disciplina es suficiente para generar dudas sobre la corrección de su doctrina. Y hay aspectos del pensamiento filosófico que lo asemejan a las matemáticas[8]*. Pareciera razonable plantear, en estos casos, un interés, una curiosidad común a través del tiempo. No faltan ejemplos donde lo natural es suponer los mismos conceptos en momentos históricamente distintos, conceptos cuya lógica se va descubriendo paulatinamente y que hermanan a los pensadores de épocas remotas en una misma investigación. Que esto sea el resultado de una narración libre e imaginativa, que no haya diferencia intrínseca entre una ficción y la verdadera explicación de por qué la razón procede como lo ha hecho en su búsqueda de comprensión, resulta insatisfactorio.*

La visión de Rorty no ofrece una articulación plausible del conocimiento. Propone que todo proyecto intelectual se basa únicamente en nuestros deseos, sentimientos y creencias. Así no se explica la historia, ni tampoco la diferencia entre ciencia y literatura, entre clasificaciones caprichosas y naturales, entre valor real y simple gusto. Al universalizar la contingencia se universaliza también la arbitrariedad, se vacía de sentido la historia del pensamiento, y se termina equiparando valorativamente toda actividad humana.

Las insuficiencias del pragmatismo sugieren, como remedio, el historicismo absoluto *de Hegel, que justamente intenta*

8 La noción de continuidad en Aristóteles, Francisco Suárez y Richard Dedekind nos brinda un claro ejemplo; ver mi «Descartes on Time and Causality» en *The Philosophical Review*, 99 (1990), pp. 45-72.

reconciliar verdad y filosofía, por un lado, con cambio e historia, por el otro[9]*. Su solución es hacer de la filosofía un proceso cuya unidad es la unidad de la razón que se despliega dialécticamente. Filosofía e historia de la filosofía se identifican, y la sistematicidad de la filosofía es la de su historia: «Así como la filosofía es un sistema en desarrollo, así también lo es la historia de la filosofía»*[10]*. El interés por la historia de la filosofía no es, entonces, sino interés por la filosofía misma. La unidad hegeliana de la historia de la filosofía asegura la peculiaridad de los diversos contextos o momentos de su desarrollo, pues involucra un movimiento dialéctico en donde se superan* (aufheben) *los conceptos, donde la relación entre pasado y presente es como aquella entre semilla y árbol, donde la identidad a través del tiempo es la de un proceso en el cual lo implícito se hace explícito en la unidad concreta de diferencias. Aunque viva subsumido en aquello en que se ha convertido, para el presente el lenguaje del pasado está, en sí mismo, muerto*[11]*.*

La tarea del historiador hegeliano de la filosofía es discernir de entre toda la masa de pensamiento humano aquel desarrollo temporal de la razón que constituye su progreso hacia la plenitud, hacia ser para sí y no sólo en sí. Pero aun siguiendo la reconstrucción del mismo Hegel, el desarrollo histórico de la filosofía no corresponde, sino de manera muy general, a la derivación dialéctica de los conceptos en su Lógica[12]*. Examinada en detalle, la historia de la filosofía no parece clara y necesariamente racional.*

La historia del pensamiento filosófico se sitúa dentro de la historia de la humanidad y refleja los accidentes fortuitos, los resultados contingentes de las acciones contingentes de individuos contingentes. Hegel respondería que la historia humana es racional, que las diversas culturas o naciones son expresiones de la razón en pos de autoconciencia y libertad, y que la tarea del verdadero filósofo de la historia es percibir en el vastísimo panorama de la acción humana

9 Ver G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Pierre Garniron y Walkter Jaeschke (eds.), Hamburgo, Felix Meiner, 1986-1995, 4 vols.

10 Ob. cit., vol. 1, p. 25.

11 Ver ob. cit., vol. 1, p. 50: «einer erstorbenen Sprache».

12 Ver Frederick C. Beiser, «Introduction to the Bison Book Edition» en G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, trad. por E.S. Haldane, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995, 3 vols., vol. 1, pp. XI-XL.

el progreso de la razón que busca realizarse en lo concreto[13]. *La doctrina hegeliana de la racionalidad de la historia de la filosofía supone y se apoya en la doctrina hegeliana de la racionalidad de la historia universal. Y lo que al inicio era un supuesto ya de por sí problemático sobre la historia de la filosofía resulta ser una dificultad menor pues supone una visión idealizada y absolutamente falaz de la totalidad del devenir humano.*

Todos estos historicismos suponen que los seres humanos vivimos atrapados dentro de nuestras ideas, nuestro lenguaje o nuestra cultura. El historicismo, una manifestación más de la soberbia moderna, asume que la condición humana es de ensimismamiento y no de apertura al mundo. La verdad, el conocimiento, la realidad misma son el resultado de nuestra subjetividad, sea ésta concebida mental e individualmente, o linguística y culturalmente. Toda cárcel interior, sin embargo, supone exterioridad, un mundo más allá de ella misma. Inevitablemente, el historicismo se ve obligado a reconocerlo. Y por ello fluctúa entre la seducción onanista de la propia conciencia y el llamado terapéutico de lo real.

La historia del pensamiento no es autónoma y la comprensión de su desarrollo requiere referirse a un mundo que no es producto de la razón. El historicismo parece ignorar un aspecto esencial de la vida del intelecto: la presión que ejerce la realidad sobre nuestras creencias. Es ese olvido el que sustenta su afirmación de que no hay preguntas comunes a toda la historia de la filosofía. El realismo *sostiene, en cambio, que las reconstrucciones históricamente fieles revelan verdades y errores, problemas y argumentos filosóficos que nos hablan directamente a nosotros. Sin negar la recomendación metodológica de que en el trabajo histórico debemos atenernos a los textos mismos y recuperar sus propios contextos y usos, descubriremos que los contextos nunca son completamente distintos y que toda diferencia, aun la más radical, se apoya en continuidades que, lejos de ser contingentes, manifiestan una naturaleza humana, una razón y un mundo compartidos. La naturaleza humana y la naturaleza de las cosas, reflejadas en nuestros conceptos y creencias, constituyen un contexto universal*

13 Ver G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. por J. Hoffmeister, Hamburgo, Felix Meiner, 1955.

para toda la historia intelectual. Es dentro de este contexto que se plantean las cuestiones centrales de la filosofía.

Dejemos en claro que la recuperación de la realidad no requiere olvidar las lecciones que nos enseña el error historicista. Afirmar que no es la conciencia la que determina la realidad sino la realidad la que determina la conciencia, obviamente no es negar la complejidad de la interacción entre conciencia y realidad, ni dejar de reconocer la necesidad del examen crítico de nuestras facultades cognitivas. No todo realismo es ingenuo.

Igualmente, el realista no niega que los contextos sociales y materiales hayan cambiado sustantivamente, y con ellos no solamente los ámbitos de aplicación posible de nuestros conceptos, sino los conceptos mismos, las sensibilidades y sentidos, los deseos, intereses y creencias. Lo que sostiene es que a través de todos estos cambios masivos se puede discernir un horizonte permanente lo suficientemente rico como para fundar, sin necesidad de reificar ideas ni conceptos, la noción de una investigación común, de preguntas a las cuales podría acceder, en principio, cualquier ser humano. Por lo tanto, el realista rechaza la tesis de que no hay identidad de problemas en la historia de la filosofía.

Puede ser que con el tiempo se vaya desplegando una comprensión mayor de las cosas. Pero el realista no tiene por qué suponer que siempre habrá progreso en nuestra búsqueda filosófica, ni que la historia de la filosofía es un simple proceso de acumulación de conocimientos[14]*. Puede admitir plenamente la contingencia de la historia, reconocer que el pensamiento a veces recorre caminos sin futuro, que las instituciones del saber están sujetas a las vicisitudes de lo humano, y que lo que alguna vez se supo puede perderse para siempre.*

El realismo tampoco tiene por qué suponer la homogeneidad, en los aspectos relevantes para nuestro tema, de todos los campos del saber y la creatividad. Ni siquiera tiene que suponerlo para la totalidad de aquello que propiamente llamamos «filosofía». Hay diferencias entre la sensibilidad poética y el conocimiento matemático, y no debemos suponer que en la historia de la literatura y en la de las matemáticas la relación entre pasado y presente será la misma.

14 Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. 1, p. 12.

La filosofía puede compartir aspectos con ambas actividades y por lo tanto su historia puede parecerse tanto a la historia de la una como a la de la otra. El realista propone, por lo tanto, abandonar las generalizaciones y proceder al estudio de problemas específicos, dejando abierta la posibilidad de que haya algunas preguntas filosóficas que vivan encerradas en su momento, aunque haya otras sobre las que pasado y presente conversen entre sí.

El realismo encuentra una unidad evidente en la historia de la filosofía y permite responder con facilidad a la pregunta ¿por qué es esta obra una obra filosófica? Igualmente, nos ofrece razones obvias para interesarnos por el estudio del pasado filosófico, especialmente de aquellos antecesores que estaban embarcados en búsquedas como las nuestras, y no sólo para aprender de sus aciertos sino también de sus procedimientos, de sus limitaciones y fracasos.

Además, nuestro interés por la historia filosófica puede tener una motivación cuasi sicoanalítica[15]*. Al estudiar nuestro pasado podemos querer desenterrar supuestos fundamentales, supuestos que articulan inconscientemente nuestro sentido de las cosas y que son el legado de una discusión filosófica olvidada, de proyectos y argumentos que surgieron en circunstancias muy distintas a las nuestras. El resultado de este ejercicio histórico será una contribución a la comprensión del presente.*

Detrás del conflicto entre realismo e historicismo hay cuestiones filosóficas acerca de la naturaleza del significado, la verdad y la interpretación en donde están en juego doctrinas sustanciales. Aquí no trataremos sobre estas materias que apenas si hemos tocado en las páginas anteriores, dado que superan ampliamente el alcance de esta introducción. Ni es necesario hacerlo pues tenemos ya una comprensión suficiente de cómo una obra como la de Gueroult sobre Descartes puede tener valor filosófico y no solamente histórico.

Descartes selon l'ordre des raisons *es, a mi entender, una excelente manifestación de esta verdad realista, que la historia de la filosofía es también filosofía y no en un sentido histórico, o*

15 Ver Charles Taylor, «Philosophy and its History» en Richard Rorty *et al* (eds.), ob. cit., pp. 17-30.

dialéctico, o puramente imaginativo, sino porque responde a nuestras propias preguntas. Estudiando el pensamiento de Descartes de la mano de Gueroult aprendemos a pensar filosóficamente. Los temas que trata son, por cierto, nuestros temas: el escepticismo y la búsqueda de fundamentos para el conocimiento; la relación metodológica, epistemológica y ontológica entre las diversas ciencias naturales, y entre la metafísica y el resto del conocimiento humano; la función de los sentidos en el conocimiento; la naturaleza de la mente, la naturaleza del cuerpo y la relación entre mente y cuerpo; la existencia de Dios; la causalidad; la naturaleza de la moral y del conocimiento ético. Aunque muchas doctrinas cartesianas no resulten atractivas hoy en día, la formulación de los problemas y el desarrollo de su tratamiento en los textos de Descartes constituyen una lección magistral de buena filosofía.

Sin embargo, también hay en la obra de Descartes pasajes ricos en verdades filosóficas que son relevantes para el pensamiento contemporáneo. Un ejemplo es la famosa reflexión sobre un pedazo de cera en la Segunda Meditación. Uno de los muchos argumentos que Descartes esboza en esas páginas densas y brillantes, aquel sobre la indeterminación de nuestros conceptos por cualquier conjunto finito de contenidos sensibles simples, constituye una lección que el empirismo moderno tardó siglos en reconocer y asimilar debidamente, argumento que se ha visto reencarnado varias veces en la historia de la filosofía desde Descartes hasta nuestros días[16]*. El análisis de esa reflexión cartesiana en su cuarto capítulo constituye una de las partes más notables del libro de Gueroult*[17]*.*

Descartes es quien con mayor razón puede llamarse padre de la filosofía moderna, aunque él mismo no haya sido propiamente un filósofo moderno. Baste mencionar un legado capital de los muchos que hemos recibido de él: la epistemologización de la filosofía, con su obsesión ya secular por la búsqueda de certeza. Para nosotros es natural dar por sentado que para filosofar con orden se debe comenzar con un examen crítico de nuestras facultades

16 Ver mi *Cartesian Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 133-139 y las referencias que ahí se consignan.

17 Ver *Descartes selon l'ordre des raisons*, tomo I, pp. 119-153.

cognitivas y una refutación de los escepticismos radicales. El estudio de Descartes nos puede revelar cuánto hay aquí de puro supuesto. Recuperar al Descartes histórico es, en este caso, difícil e importante porque Descartes no es lo que nosotros somos pero nosotros somos lo que somos como resultado de lo que Descartes fue. Es fácil, por lo tanto, proyectarnos en él y perder de vista cómo un estudio históricamente fiel de su pensamiento puede enriquecer nuestra autocomprensión filosófica. El libro de Gueroult es una magnífica lección sobre cómo evitar esto, justamente porque busca entender a Descartes desde dentro de su propio pensamiento, según el orden de las razones y argumentos que estructuran el texto de su obra genial, las Meditaciones metafísicas.

II

Martial Gueroult nació en Le Havre el 15 de diciembre de 1891 y murió en París el 13 de agosto de 1976. Como el resto de franceses de su generación, Gueroult vivió los horrores de la Primera Guerra, en la que combatió y recibió heridas de gravedad. Entre sus mentores y maestros se encuentran León Brunschvicg, Víctor Delbos y León Robin. Habiendo pasado la agrégation *enseñó en varios colegios secundarios entre 1920 y 1929, año en que obtuvo la Cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad de Estrasburgo. En 1945 pasó a la Sorbona y en 1951 fue creada para él la Cátedra de Historia y Tecnología de Sistemas Filosóficos en el* Collège de France, *la cual ocupó hasta retirarse en 1962, cuando lo sucedió Jean Hyppolite. Gueroult presidió los coloquios internacionales de filosofía de Royaumont y fue miembro de la* Académie des Sciences Morales et Politiques *del* Institut de France. *Víctor Goldschmidt, Gilles-Gaston Granger y Jules Vuillemin son algunos de sus muchos discípulos.*

Uno de sus alumnos recuerda sus lecciones como el dictado veloz e intenso de sus manuscritos, sin mucha consideración pedagógica; «pero», nos dice a continuación, «al cabo de pocas horas [de revisión y estudio de los apuntes de clase] uno tenía la impresión de haber asimilado prácticamente un año entero del curso»[18]. *Aunque «desconfiaba de una espontaneidad que no*

fuese revisada, controlada y corregida», ocasionalmente Gueroult improvisaba en clase, particularmente cuando sentía la necesidad de explicar y contextualizar alguna idea, y el resultado «manifestaba (...) rapidez y perspicacia en la apreciación, liberalidad y solidez en los paralelismos y oposiciones, verdad en las intenciones, principios y arquitecturas»[19]*. Según el testimonio de testigos, en los exámenes de grado era riguroso e implacable, armado de una erudición apabullante y un agudo ingenio.*

La obra de Gueroult está dedicada casi exclusivamente a la historia de la filosofía. Publicó varios artículos sobre Platón, algunos de los cuales siguen siendo objeto de discusión crítica luego de más de setenta años de su aparición[20]*. Es, sin embargo, la filosofía moderna temprana la que ocupó la mayor parte de su obra. Además de* Descartes selon l'ordre des raisons, *y de varios otros trabajos sobre Descartes y los estudios cartesianos, sus escritos tratan sobre casi todos los grandes filósofos de los siglos XVII y XVIII*[21]*. En su haber tiene libros sobre Spinoza, Malebranche, Leibniz, Maimón y Fichte, publicados entre 1930 y 1974*[22]*.*

---

18 Jean Bernhardt, «L'enseignement de Martial Gueroult à E.N.S. de Saint-Cloud» en *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, CLXVI (1976), p. 508.

19 Ob. cit., pp. 508-509 y 508.

20 «Le X[e] livre des *Lois* et la dernière forme de la physique platonicienne» en *Revue des Études Grecques*, XXXVII (1924), pp. 27-78; «La Méditation de l'âme sur l'âme dans le "Phédon"» en *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXXIII (1926), pp. 469-491; y «Note sur le "*locus mathematicus*" du "Ménon" 87a» en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CLIX (1969), pp. 129-146; y el reciente artículo de Claude Gaudin, «*Lectio Difficilior*: le système dans la thèorie platonicienne de la âme selon l'interprétattion de M. Gueroult» en *Phronesis* 35 (1990), pp. 47-82.

21 El entusiasmo por la obra de Gueroult como historiador de la filosofía ha llevado al traductor al inglés de *Descartes selon l'ordre des raisons* a atribuirle también un inexistente libro sobre Maimónides (Moisés ben Maimón). Aparentemente, el susodicho traductor confunde a Salomón Maimón (1753-1800), contemporáneo y crítico de Kant, predecesor de Fichte y objeto de un estudio de Gueroult, con el gran pensador medieval. Ver Martial Gueroult, *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons*, traducción de Roger Ariew, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, 2 vols., vol. 1, pp. XV y 279, n. 11.

22 *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles Lettres (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg), París, 1930, 2 vols.; *La philosophie trascendentale de Salomon Maïmon*, Paris,

En 1956, mientras trabajaba en su monumental libro sobre Malebranche, publicó una colección de estudios sobre Berkeley[23]*. Varios de sus otros artículos sobre historia de la filosofía moderna se encuentran recogidos en alguna de las tres colecciones de ensayos que publicó*[24]*.*

Aunque nunca le dedicó un libro, la filosofía de Kant no sólo fue para Gueroult objeto de constante estudio sino que influyó significativamente sobre su propio pensamiento. Su interés por el gran pensador de Königsberg se puede apreciar en sus libros sobre Maimón y Fichte. Además, las referencias a Kant pueblan sus otros libros, como lo percibirá el lector de Descartes selon l'ordre des raisons, *donde continuamente se compara la filosofía cartesiana con el idealismo crítico kantiano. Y no faltan, por último, artículos suyos sobre el pensamiento de Kant*[25]*.*

Su obra, empero, no se limita al estudio directo del pasado filosófico. Este interés lo llevó a reflexionar sostenidamente

---

Presses Universitaires de France, 1931; *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Les Belles Lettres (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg), Paris, 1939 (obra republicada por la editorial Aubier Montaigne en 1967 con el título *Leibniz, dynamique et métaphysique*); *Étendue et psychologie chez Malebranche*, Les Belles Lettres (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg), Paris, 1939; *Malebranche*, Paris, Aubier-Montaigne, 1955-1958, 3 vols.; y *Spinoza*, Aubier Montaigne, 1968 y 1974, 2 vols. Esta última obra quedó trunca, faltándole un tercer volumen sobre los libros III, IV y V de la *Ética*. La introducción y la mitad del primer capítulo de este tercer volumen, único material acabado por el autor antes de su muerte, se publicaron como «Le "Spinoza" de Martial Gueroult» en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CLXVII (1977), pp. 285-362.

23 *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1956.

24 *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz*, Hildesheim, Georg Olms, 1970; *Études sur Fichte*, Hildesheim, Georg Olms, 1974; y *Études de philosophie allemande*, Hildesheim, Georg Olms, 1977.

25 Ver por ejemplo «L'Antidogmatisme de Kant et de Fichte» en *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXVII (1920), pp. 181-124; «Vom Kanon der Kritik der reinen Vernunft zur Kritik der praktischen Vernunft» en *Kant Studien* LIV (1963), pp. 432-444; «Structure de la Seconde Analogie de l'Expérience» en Heinz Heimsoeth (ed.), *Studien zu Kants Philosophischer Entwicklung*, Hilsdesheim, Georg Olms, 1967, pp. 159-166; y «La Philosophie Kantienne de l'Histoire de la Philosophie» en *Etudes de Philosophie Allemande*, pp. 49-70. Esta última colección contiene varios otros ensayos sobre Kant, incluyendo el segundo y el tercero mencionados en esta nota.

sobre la historiografía filosófica y sobre los problemas filosóficos que nos plantea la misma historia de la filosofía. Acerca de estos temas publicó varios artículos y dejó al morir dos libros manuscritos en los cuales estuvo trabajando durante los últimos cuarenta años de su vida[26]. *En* Histoire de l'histoire de la philosophie *Gueroult examina las concepciones de la historia de la filosofía, y las actitudes hacia ella, desde la Grecia prearistotélica hasta el siglo* XX. *Este trabajo debería servir de base fáctica para la resolución filosófica de la cuestión de la legitimidad de la historia de la filosofía en* Philosophie de l'histoire de la philosophie.

Para Gueroult como para Hegel, la historia de la filosofía es propiamente la historia de sistemas metafísicos:

> Toda filosofía (...) se presenta como una construcción autónoma del pensamiento abstracto, construcción por medio de la cual se busca (...) presentar la razón última e interna de las cosas, o de pronunciarse sobre la posibilidad de presentarla (...) Toda filosofía es esencialmente sistemática, infinitamente más que la ciencia[27].

Los sistemas filosóficos poseen un orden estricto de justificación en el que los conceptos y las doctrinas se suponen mutuamente como formando una estructura absolutamente determinada[28].

---

26 Ginette Dreyfus, discípula suya, publicó póstumamente su *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier Montaigne, 1979 y su *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier, 1984-1988, 3 vols. Conjuntamente estos dos libros constituyen, en orden inverso, su *Dianoématique*. El primero fue escrito entre 1933 y 1938 y contiene, además de algunas correcciones y añadidos menores, un apéndice escrito en 1941 y un capítulo introductorio a la totalidad del proyecto tomado del segundo libro. Gueroult mismo publicó diversos extractos y versiones de partes de este libro. En cambio, aunque las primeras redacciones del segundo libro datan de la década de los 30, el texto sufrió constantes revisiones hasta la muerte de su autor, cuando aún trabajaba en él. Una formulación resumida de la historiografía filosófica de Gueroult se encuentra en su «The History of Philosophy as a Philosophical Problem» en *The Monist* 53 (1969), pp. 563-587.

27 *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, pp. 31-32.

28 Este supuesto fundamental se manifiesta en la crítica de Gueroult a los estudios cartesianos de Norman Kemp Smith en «Un Descartes au goût anglais» en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CXLV (1955), p. 329: generalizando sarcásticamente, afirma que un pensamiento «*au goût anglais*»

Todos los intentos de filosofía asistemática o son un sistema cuyo principio rector es la negación de todo principio, o terminan por abandonar el campo de la filosofía propiamente dicha[29]. *Más aún, partiendo de una realidad cotidiana y circundante metafísicamente indeterminada, todo sistema filosófico propone una determinación autosuficiente de la totalidad de lo real, una concepción absoluta y completa de la naturaleza última del ser. Esto es así incluso en el caso del escepticismo*[30].

Cada sistema filosófico se presenta como verdadero y excluyente. Nos ofrece una concepción de la cual no pueden separarse sin perjuicio las diversas afirmaciones que propone, concepción incompatible con aquella propuesta por cualquier otro sistema. Por consiguiente, la historia de la filosofía, esta sucesión de sistemas metafísicos, se reduce a una serie de afirmaciones que no son compatibles las unas con las otras. Pero la historia de la filosofía interesa a los filósofos y no sólo a los anticuarios. Los diversos sistemas filosóficos tienen valor en sí mismos, perduran en el tiempo y sobreviven a las refutaciones de las que son objeto. La historia de la filosofía afirma al mismo tiempo la falsedad y el interés filosofico de por lo menos la mayor parte de su contenido. Posee, por consiguiente, un carácter «paradójico» o antinómico[31].

---

no es «un sistema con una unidad irrompible en el cual todos los elementos son compatibles y están rigurosamente encadenados» sino más bien «una aventura» desprovista de estructura planificada y libre de consideraciones arquitectónicas que pasa por los problemas y conceptos con actitud propia de «un James Cook o un Henry Morton Stanley de la filosofía». Ver además la crítica de Gueroult a la concepción de la filosofía como *ancilla scientiae* en *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, pp. 13-20 y contrastar con John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. por Peter Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1985, pp. 9-10: «*The Commonwealth of Learning, is not at this time without Master-Builders, whose mighty Designs, in advancing the Sciences, will leave lasting Monuments to the Admiration of Posterity (...) and in an Age that produces such Masters (...) as the incomparable Mr. Newton (...) 'tis Ambition enough to be employed as an Under-Labourer in clearing Ground a little, and removing some of the Rubbish, that lies in the way to Knowledge*».

29 *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, pp. 32-33.

30 Ver ob. cit., pp. 148-149.

31 «The History of Philosophy as a Philosophical Problem», p. 584. Esta paradoja o «antinomia», formulada originalmente por Hegel, nos recuerda el «dilema» de Rorty al que hemos aludido en la sección anterior: al intentar hacer

En Philosophie de l'histoire de la philosophie *Gueroult se pregunta: «¿Cómo es posible una historia de la filosofía objetivamente válida desde el punto de vista de la filosofía y desde el punto de vista de la historia?»*[32] *Gueroult rechaza varias soluciones a esta pregunta que no hagan justicia tanto, por un lado, al devenir histórico de la filosofía, al hecho de que todas estas afirmaciones sistemáticas de verdad absoluta se han visto desplazadas, como al interés contemporáneo por el pensamiento filosófico pasado. Dando por sentado el hecho de la historia de la filosofía como sucesión de sistemas mutuamente excluyentes que sin embargo poseen valor filosófico, Gueroult esboza un proyecto trascendental de clara inspiración kantiana: preguntar por sus condiciones de posibilidad, es decir, por lo que hace posible una historia con estas características, una sucesión de sistemas filosóficos que se ofrecen, todos y cada uno, como absolutamente verdaderos, y por lo tanto como la afirmación de la falsedad de todo otro sistema, y donde sin embargo todo sistema posee un interés y un valor filosófico imperecedero e imperturbable. Significativamente, aunque Gueroult advierte repetidamente que en filosofía no se dan soluciones definitivas y que su historia no tiene término, según él la resolución de este asunto, que asigna a una disciplina particular, «la dianoemática», dedicada a explorar «las condiciones de posibilidad de que filosofías*

---

historia de la filosofía nos vemos enfrentados o por el anticuarianismo o por el anacronismo (ob. cit., p. 40 y Rorty, «The historiography of philosophy: four genres», p. 49). Ver Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. 1, p. 9: el concepto de una historia de la filosofía «contiene una contradicción interna. Pues la filosofía busca conocer lo que es inmutable, eterno, en y para sí. Su fin es la verdad. Pero la historia relata aquello que ha existido en un momento y perecido luego para ser suplantado por otra cosa... [L]a verdad es eterna (...) no tiene historia». A diferencia de Gueroult y de Hegel, Rorty no supone la sistematicidad de toda filosofía y su resolución del dilema opone filosofía e historia. Por otro lado, y como veremos seguidamente, la antinomia de Gueroult supone, en común con Hegel y Rorty, cierta discontinuidad radical en la historia del pensamiento filosófico. Por lo tanto, *en cuanto afirma esta discontinuidad como hecho históricamente verificable*, es refutable empíricamente. Ver mi artículo «Historiography» en Lawrence Becker and Charlotte Becker (eds.), *The Encyclopedia of Ethics*, Londres, Routledge, 2001, vol. 2, pp. 683-685.

32 *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, p. 41.

(dianoema=*doctrina) sean objeto de una historia posible», nos revelará la naturaleza de la filosofía*[33].

Gueroult distingue entre «verdad como representación» y «verdad intrínseca»[34]. *La verdad como representación es la verdad de los juicios aislados y consiste en la adecuación del juicio con la realidad. Los sistemas filosóficos en cuanto tales y tomados en su integridad, como por cierto debe considerárseles, no pueden poseer esta verdad, pues no existe ninguna realidad con la cual compararlos fuera de la realidad que postule algún sistema filosófico. No existe, pues, adecuación posible entre filosofía y realidad. Las filosofías, no obstante, poseen otro tipo de verdad. Esta verdad resulta de ciertos juicios, que Gueroult llama* «jugements thétiques», *que postulan una concepción completa y coherente de la realidad y que constituyen el sistema filosófico en cuanto tal*[35]. *Efectivamente, la «verdad intríseca» de los juicios consiste en que «contienen algo real* (sui generis), *nacido de su constitución sistemática y arquitectónica»*[36].

Ahora bien, esta verdad interna, esta revelación de un sentido último de las cosas es posible solamente en cuanto la concepción se plantee como una representación verdadera, es decir, como constituida por juicios que correspondan con la realidad. La filosofía se sitúa a medio camino entre el arte y las ciencias naturales. Como el arte, y a diferencia de las ciencias naturales, posee una historia que no es un listado de productos anticuados y sin interés contemporáneo más que para eruditos historiadores sino la revelación de una sucesión de mundos de valores y posibilidades; pero a diferencia del arte y a semejanza de las ciencias naturales, la filosofía busca la verdad como representación, sus productos se ofrecen como verdades absolutas y excluyentes de toda otra verdad, y no como meras manifestaciones valiosas pero compatibles con otras manifestaciones alternativas[37]. *Y aunque estrictamente no sea posible la adecuación con lo real, es el «sentimiento» de realidad manifestado por la síntesis sistemática lo que lleva al pensamiento*

33 «The History of Philosophy as a Philosophical Problem», p. 586.
34 Ver ob. cit., pp. 584-585.
35 Ver *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, pp. 101-103.
36 «The History of Philosophy as a Philosophical Problem», p. 585.
37 Ibíd.

filosófico a afirmar la adecuación de sus juicios con la realidad[38]. *Un sistema filosófico genuino es una síntesis absoluta de toda determinación posible que posee un sentimiento de realidad y además una necesidad interna ineludible que lo distingue de la «ficción imaginaria» y del «sueño de un visionario»*[39].

Al hacer historia de la filosofía intentamos comprender los grandes sistemas filosóficos del pasado y buscamos también determinar las influencias de un sistema sobre otro. Pero, como es evidente de lo que hemos señalado, dentro de un sistema filosófico no vamos a encontrar verdades propuestas por otro sistema. Igualmente, los diversos sistemas filosóficos no son propiamente contradictorios. Así como no se repiten proposiciones que solamente tienen sentido al interior de un sistema dado, de un sistema a otro tampoco se niega propiamente proposición alguna. Los sistemas filosóficos son en este sentido inconmesurables, aunque al erigirse cada uno en absolutas y únicas realidades, excluyan cualquier otro sistema. Para Gueroult, la continuidad en la historia de la filosofía no se encuentra a nivel de los conceptos y las tesis. Como para todo historicista, para Gueroult la historia de la filosofía es una serie discontinua y poblada por rupturas. Pero como para Hegel, para Gueroult esta discontinuidad aparente encubre una realidad más fundamental.

El valor filosofico de un sistema se percibe solamente desde dentro del sistema mismo. El historiador de la filosofía debe asumir la «ley interna específica de cada doctrina» y aprehender el sistema guiado por esta ley interna que lo determina y de acuerdo con la cual se constituye rigurosamente[40]. *Todo sistema filosófico es un «ordenamiento intelectual» apoyado en la «razón»*[41]. *Y es también «un principio de vida»*[42]. *En cada sistema filosófico vemos a la razón en acción, articulando un sentido posible de las cosas y una concepción de vida al proponer una visión absoluta y autosuficiente de la totalidad de lo real. Solamente cuando abordamos*

38 *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, p. 154.
39 Ob. cit., p. 153-154.
40 Ob. cit., p. 46.
41 Ob. cit., p. 50.
42 Ob. cit., p. 49.

el sistema internamente, como estructura coherente de justificación, podemos comprenderlo cabalmente y percibir su valor.

Por lo tanto, al estudiar las influencias que se ejercen en la historia de la filosofía, el historiador no debe buscar encontrar conceptos o doctrinas comunes a los diversos pensadores y sistemas. La influencia de un sistema sobre otro no consiste en la transmisión o en la negación de tesis sino en que los sistemas del pasado inspiran nuevas concepciones de las cosas, proporcionan aliciente para el vuelo especulativo de la razón filosófica que busca articular un nuevo sentido de lo real.

De su análisis del hecho histórico filosófico Gueroult deduce un «idealismo radical» según el cual cada sistema filosófico representa una Idea[43]*. Estas Ideas son arquetipos eternos de lo real que abren horizontes tanto especulativos como prácticos y posibilitan por consiguiente los diversos sistemas filosóficos. Las Ideas corresponden, cada una, a una síntesis internamente necesaria de toda determinación posible de las cosas, síntesis unificadora de lo exterior y lo interior; y la historia de la filosofía es una secuencia de estas síntesis sistemáticas. Las Ideas son, pues, condición de posibilidad de la historia de la filosofía.*

Más aún, la historia de la filosofía, pensada filosóficamente, permite «elevarse de las Ideas consideradas como existentes hacia un Espíritu necesario infinito que les sirva de fundamento»[44]*. La reflexión sobre la historia de la filosofía sugiere un argumento para la existencia de Dios:*

> las únicas verdades eternas son los sistemas, pues solamente es verdaderamente eterno lo que es por sí, y sólo es por sí aquello que se explica por sí, y solamente se explican por sí los sistemas, que por esta razón hemos llamado Ideas (...) [El infinito, la perfección, la substancia absoluta y todos los otros conceptos semejantes] no son reales sino al interior de sistemas que afirmen su realidad, es decir bajo la condición del juicio tético [*jugement thétique*] que constituya el sistema correspondiente. Estos conceptos, entonces, en tanto que reales no son por sí sino por el juicio tético del sistema que los funda. Por consiguiente

43 Ver ob. cit., segunda parte del capítulo II, pp. 106-268.
44 Ob. cit., p. 185.

> solamente es por sí el juicio tético constitutivo de cada sistema. Los sistemas son entonces el único fundamento para una prueba de la existencia de Dios, y, de hecho, los sistemas filosóficos (...) son los únicos, entre los pensares humanos, que aportan cada uno pruebas de la existencia de Dios, o decisiones relativas a su posibilidad o a su validez[45].

Partiendo del hecho de la historia de la filosofía, Gueroult acaba finalmente en un mundo de Ideas en Dios.

La historia de la filosofía va develando paulatinamente esta realidad divina última y fundamental. Existen, nos dice Gueroult, dos modos del pensamiento filosófico:

> un modo eterno y necesario, según el cual las Ideas subsisten independientemente de los pensamiento humanos que las conciben, es aquel que se refiere al entendimiento divino; un modo contingente y temporal, gracias al cual se conciben estas Ideas por los pensamientos humanos, es aquel que se refiere al entendimiento humano. Por este acto temporal se revela la Idea, y por esta revelación se realiza la unión del entendimiento divino y el entendimiento humano. La experiencia filosófica que vive en la historia es así el lugar de esta revelación y de esta unión[46].

Gueroult hace hincapié en que su idealismo radical no consiste, como en el caso de otros idealismos, en la simple determinación de la realidad a partir del pensamiento. Sin embargo, afirma también que el idealismo radical no se escapa a la suerte de toda filosofía, y su postulación de una realidad divina no deja de ser resultado de un juicio tético más.

> *El idealismo radical no se confunde con la dianoemática (...) [P]uede decirse que el contenido esencial del* idealismo radical *reside en esta afirmación de que otros sistemas de* dianoemática *son posibles y hasta necesarios en el curso posterior de la historia filosófica*[47].

45 Ibíd.
46 Ob. cit., p. 188.
47 Ob. cit., p. 244.

La concepción de la historia de la filosofía de Gueroult es fundamentalmente historicista. A pesar de su afirmación de una realidad divina eterna y necesaria, Gueroult subraya la discontinuidad entre sistemas y hasta cuestiona la validez universal de su propio sistema filosófico. Esta ambigüedad respecto del fundamento de la historia de la filosofía es, como veremos en un momento, problemática. Pero en todo caso esto enfatiza el carácter historicista de la concepción que nos propone el gran historiador francés de la filosofía. Y como toda historiografía historicista, la suya adolece de problemas fundamentales e insuperables.

Empecemos señalando que según Gueroult resulta que el filósofo, el creador de sistemas metafísicos que reflexiona a partir de la realidad espacio-temporal circundante, aprecia y comprende menos su pensamiento y, lo que es más significativo y asombroso, el ser y la filosofía en general, que el estudioso de los sistemas filosóficos. Hay cierta ironía reveladora en este hecho: que según el pensamiento de un historiador de la filosofía, sean justamente los historiadores los que mejor entienden la realidad y la reflexión filosófica.

El idealismo radical de Gueroult alberga una tensión fatal. Por un lado se postula como un sistema más. La propuesta del idealismo radical, un mundo de Ideas eternas e inmutables en Dios, es el resultado de un juicio tético que no se distingue, en cuanto tal, de cualquier otro juicio semejante. Este juicio no puede aspirar a mayor validez que la interna. Desde este punto de vista, lejos de resolver la cuestión de la legitimidad de la historia de la filosofía, el idealismo radical parece simplemente reafirmar el problema.

Gueroult, sin embargo, sostiene que al surgir de la reflexión de la filosofía sobre sí misma, al ser el resultado de la autoconciencia filosófica, el idealismo radical identifica la afirmación de su propia relatividad con la afirmación de su validez universal[48]. *Como explica:*

> ...desde cierta perspectiva no hay diferencia, en el idealismo radical, entre la afirmación de *la ley* del sistema como realidad específica particular al interior del sistema del idealismo radical

48 Ver ob. cit., p. 245.

> y la afirmación vulgar de su verdad como imagen del original válida universalmente fuera de su ámbito (...) [E]l idealismo radical no vale universalmente dentro del mero ámbito de su propia construcción sino a condición de que la ley valga universalmente, es decir, que los otros sistemas no tengan validez, ellos también, sino al interior de sus propios ámbitos[49].

En otros términos, el idealismo radical tiene valor universal, se aplica a todo sistema filosófico y supera sus propios límites, ya que su punto de partida es la realidad de la historia de la filosofía y de los otros sistemas metafísicos. A diferencia de Hegel, que parte de la especulación filosófica para desde ella determinar la historia de la filosofía, el idealismo radical de Gueroult logra su validez universal al partir de la historia de la filosofía para desde ella determinar la filosofía.

A pesar de sus esfuerzos y de sus alusiones a las peculiaridades de los proyectos trascendentales Gueroult no logra explicar por qué el carácter autorreflexivo del idealismo radical resuelve satisfactoriamente esta tensión entre la afirmación decidida de su propia relatividad histórica y su postulación de una metafísica universalmente válida como condición de posibilidad de todo sistema filosófico y de la historia de la filosofía de la cual es parte[50]*. En este contexto su oposición a Hegel parece en última instancia artificial, no quedando claro cómo el proceder del* para sí *al* en sí *y no del* en sí *al* para sí *logra superar la arbitrariedad idealista*[51]*. Son varios los comentaristas de su obra que han señalado este problema en la historiografía de Gueroult, llegando incluso a acusarla de inconsistente y de contener, en sus cimientos, una contradicción insuperable y explicando de esta manera por qué el autor no permitió la publicación de* Philosophie de l'histoire de la philosophie *a pesar de que el manuscrito estaba ya básicamente acabado en la década de los treinta*[52].

---

49 Ob. cit., pp. 222-223.

50 Ver ob. cit., pp. 221-224.

51 Ver ob. cit., p. 179.

52 Ver Christophe Giolito, «Practique et fondement de la méthode en histoire de la philosophie chez Martial Gueroult» en *Revue de Métaphysique et de Morale*,

Dejemos de lado los problemas propios de toda afirmación de incomensurabilidad radical, problemas que Gueroult tampoco resuelve satisfactoriamente, y pasemos ahora más bien a la afirmación de que la unidad de estudio en la historia de la filosofía es un sistema. *En efecto, Gueroult asume que la historia de la filosofía es una sucesión de* sistemas *metafísicos y que toda filosofía propiamente dicha es completamente sistemática, al punto de no contener ni admitir nada que no fluya de su principio interno, ni permitir tampoco que ninguna tesis suya sea separable de la totalidad del sistema. La influencia tanto de Hegel, por un lado, como de Leibniz y el racionalismo moderno por otro, son claras. Pero la historia de la filosofía, a pesar de Gueroult, no avala este supuesto sino todo lo contrario. Aquí no puedo desarrollar ni justificar debidamente esta afirmación. Baste con señalar que no es una afirmación original ni controvertida entre historiadores de la filosofía, y que si se la concede, cae todo el edificio historiográfico de Gueroult.*

Finalmente, la introducción de dos «verdades» irreductibles la una a la otra, una verdad como adecuación o correspondencia con lo real y la otra, interna, como propuesta coherente de sentido, es oscura y dudosa. Se trata, sin embargo, de una pieza fundamental en el pensamiento de Gueroult pues define el carácter especial de los juicios téticos. Y la noción de juicio tético es crucial para la comprensión de la naturaleza de los sistemas filosóficos. Pero, ¿existe realmente la supuesta verdad interna aparte de la verdad como adecuación? ¿No es acaso la verdad interna una suma de verdad representativa y elementos expresivos que no son propiamente verdaderos sino más bien, por ejemplo, potentes u honestos o armoniosos? Cuando hablamos de la «verdad» de una obra literaria, o de una obra de arte, ¿no hablamos acaso de verdades representativas, quizás implicadas o sugeridas, y de

---

CVI (2001), pp. 83-84 y p. 85, nota 55. Ver también, del mismo autor, el libro *Histoires de la philosophie avec Martial Gueroult*, Paris, L'Harmattan, 1999, que contiene un estudio más detallado de la historiografía de Gueroult y una bibliografía completa de su obra. Es interesante anotar que los intentos de Giolito por desarrollar la historiografía de Gueroult superando esta tensión en las dos obras citadas acaban por proponer doctrinas decididamente relativistas y subjetivistas. Ver también Jacques Moutaux, «Philosophiques (systèmes)» en *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1992, vol. 18, pp. 85-89.

semejantes elementos expresivos? Tal vez no se trate de un conjunto finito de verdades representativas, tal vez no sea posible enumerar todas las verdades semejantes que contiene una obra de arte, en cuanto las contenga, como puede no ser posible describir exhaustivamente un paisaje o un simple objeto material, o el contenido de una fotografía, y tal vez, por lo tanto, se pueda hablar aquí de mayor o menor verdad, pero de nada de esto se sigue que haya otra verdad aquí que no sea verdad representativa. La noción de verdad interna parece una construcción ad hoc *del pensamiento idealista.*

Nuevamente, la alusión a un proyecto de constitución trascendental no ayuda en este contexto; es en el mejor de los casos una explicación obscuri per obscurum. *Más aún, el intento de dar cabida a la búsqueda de la verdad representativa en metafísica aludiendo al «sentimiento» que se origina en el postulado absoluto de una realidad completa y única es inadecuado y constituye una inusual concesión frente al sicologismo. Después de todo, el metafísico quiere evitar la falsedad de sus asertos y no la incomodidad de sus sentimientos. No le preocupan los estados mentales inapropiados, sino el error. Y no busca estar contento sino creer la verdad.*

A pesar de estos problemas la historiografía de Gueroult tiene indudables méritos. Al proponer como metodología fundamental en la historia de la filosofía el análisis de estructuras de justificación, Gueroult resalta la importancia de la argumentación racional dentro del pensar filosófico y favorece además el estudio de la filosofía pasada como pensamiento vivo. De esta forma logra preservar la unidad entre fidelidad histórica y rigor filosófico. A diferencia de Rorty, no separa los dos. Y, como Hegel, nos propone criterios para distinguir la historia de la filosofía de la mera historia de las ideas. El historicismo de Gueroult, contrariamente a lo que proponen algunos de sus seguidores más abiertamente relativistas, puede responder a las preguntas por la unidad de la historia de la filosofía, unidad que subyace a la discontinuidad historicista, y por el interés contemporáneo del pasado filosófico.

Ciertamente, Gueroult lleva su metodología estructuralista hasta extremos problemáticos. Esto es consecuencia de su reducción radical no sólo de la historia de la filosofía a la historia de sistemas

sino además de los sistemas a estructuras de justificación. En la sección siguiente, justamente, veremos cómo este reduccionismo introduce limitaciones decisivas en su comprensión del pensamiento cartesiano. A pesar de esto su metodología estructuralista fue sumamente fructífera y dio excelentes resultados: ahí están, además de su libro sobre Descartes, aquellos sobre Spinoza y sobre Malebranche, y sus muchísimos ensayos. Más aún, desde esta posición metodológica Gueroult critica acertadamente, por un lado, las aproximaciones sicologizantes al estudio del pensamiento de los grandes filósofos y, por otro, los estudios que al enfatizar los contextos históricos olvidan el trabajo propiamente filosófico de explicación racional de los textos[53].

El valor de los estudios históricos de Gueroult no se ve afectado por las críticas que con justicia pueden dirigirse contra sus reflexiones historiográficas y filosóficas. Inevitablemente, las limitaciones de su método hermenéutico afloran en sus escritos. Pero esto no los distingue del trabajo de cualquier otro historiador de la filosofía. Su preocupación por las estructuras racionales del pensamiento filosófico, en todo caso, hace que hasta sus interpretaciones más problemáticas tengan valor filosófico. Esto se ve con claridad en Descartes selon l'ordre des raisons.

En una reseña aparecida poco después de su publicación original Yvon Belaval escribe que este libro «quedará como una de las obras que habrán renovado más profundamente la reflexión sobre el cartesianismo»[54]. *Los cincuenta años transcurridos desde esa afirmación la han verificado ampliamente. Sin embargo,*

53 La metodología de Gueroult ha sido abordada críticamente por muchísimos historiadores de la filosofía. Ver, por ejemplo, Ferdinand Alquié, «Notes sur l'interprétation de Descartes par l'ordre des raisons» en *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXI (1956), pp. 403-418; Jean-Louis Bruch, «La méthode de M. Gueroult et son application à la philosophie de Malebranche» en *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXIII (1958), pp. 358-373; y Gilles Deleuze, «Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult» en *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXXIV (1969), pp. 426-437. Sobre el uso y desarrollo del método de Gueroult en la interpretación de Kant por Jules Vuillemin, ver Gilles-Gaston Granger, «Kant selon l'ordre des raisons» en *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXI (1956), pp. 195-200.

54 Yvon Belaval, «Descartes selon l'ordre des raisons, d'après M. Gueroult» en *Revue de Métaphysique et de Morale*, LX (1955), p. 445.

el mérito principal del libro de Gueroult no consiste en su considerable influencia sobre los estudios cartesianos sino en su permanente valor filosófico, resultado precisamente de su interpretación de las Meditaciones metafísicas *de acuerdo con el orden de sus razones.*

III

LA BUENA FILOSOFÍA se reconoce por su fecundidad. El estudio de Gueroult sobre Descartes ha dado origen a muchísimas reflexiones y sigue haciéndolo ahora que ya ha pasado medio siglo desde que vio la luz por primera vez.

Recientemente, por ejemplo, la interpretación de Gueroult de la moral cartesiana ha sido retomada y criticada por John Marshall en el sexto capítulo de Descartes's Moral Theory, *libro que por su parte nos demuestra lúcidamente cómo aún sobre ética el estudio histórico del pensamiento de Descartes le puede hablar al presente*[55]*. El propósito de Marshall es demostrar que Gueroult se equivoca en su interpretación de la moral cartesiana como una mera técnica y de la virtud cartesiana como un mero medio, y en su afirmación de un proceso de cambio en el pensamiento moral de Descartes*[56]*. Un interés básico de Marshall al estudiar a Descartes es simplemente el que tiene «un filósofo que se interesa por otro [filósofo]», interés que es «principalmente (...) por sus argumentos»*[57]*. Su crítica a Gueroult está al servicio de este interés y manifiesta su respeto por la obra del gran intérprete francés. La mejor muestra de admiración por una obra intelectual es tomarla en serio y críticamente.*

Ahora bien, interpretar a Descartes de acuerdo con el orden de las razones nos plantea un problema decisivo: ¿cuál es ese orden?, ¿cómo se le determina? Se pensará que el orden de las razones se descubre en los textos, pero esta respuesta

55 Ver John Marshall, *Descartes's Moral Theory*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1998, pp. 85-95.

56 Ver *Descartes selon l'ordre des raisons*, tomo II, pp. 162-184.

57 Marshall, ob. cit., p. 8.

señala precisamente en la dirección del problema que tengo en mente. Gueroult nos dice que

> toda interpretación de la metafísica cartesiana debe reposar, ante todo, en el pequeño tratado de *Meditaciones*. No porque contenga toda la materia de la filosofía (tampoco *Principios* contiene toda la materia de la ciencia) sino porque encierra sus elementos esenciales presentados según su verdadera justificación[58].

Pero el orden de las razones en ese texto no es abstracto y puramente lógico, sino que es un orden de «justificación» con vistas a un público determinado. Es decir, hay consideraciones heurísticas y retóricas que explican por qué Descartes sigue el orden que sigue en la presentación de sus doctrinas y argumentos.

Las Meditaciones *tienen como objetivo fundamental reformar el pensamiento filosófico. Por un lado, buscan desterrar de las escuelas al empirismo escolástico colocando en su lugar al nuevo intelectualismo cartesiano. Por otro, se proponen transformar a sus lectores para que abandonen su natural confianza en los sentidos y emprendan el camino seguro del intelecto en la búsqueda del conocimiento, búsqueda que incluye la metafísica, las ciencias naturales, la medicina, la ciencia de la mente y la moral. La reforma cartesiana se enmarca en un doble horizonte, uno esencial al ser humano y el otro peculiar al momento en que vive Descartes, pero no por ello menos decisivo en cuanto a su importancia para efectos de la estructura de las* Meditaciones.

El ser humano es esencialmente animal, un ser provisto de cuerpo y de facultades sensoriales necesarias para su conocimiento del mundo material y, por ende, para su supervivencia. Esta dependencia de los sentidos y esta naturaleza corporal constituyen una limitación cognitiva, un defecto que aturde y confunde al intelecto. Aunque los seres humanos dependan de los sentidos para conocer su mundo circundante, el verdadero progreso en la filosofía, en las ciencias y en la moral requiere, según Descartes, un cimiento puramente intelectual. El intelecto es quien garantiza y pone en su debido lugar a los sentidos. Es además la fuente

58 Ver *Descartes selon l'ordre des raisons*, tomo I, p. 20.

real de contenido cognitivo, dependiendo de los sentidos solamente como ocasiones para el ejercicio de su actividad, dependencia que los convierte en necesarios, aunque asegure asimismo su marginalidad epistémica.

En los Principios de la filosofía *Descartes explora los efectos epistemológicamente negativos de la corporalidad humana y esboza una receta intelectualista para esta condición*[59]*. La dependencia sensorial del ser humano da pie al error. Aquí se encuentra el fundamento de la pertinencia ahistórica de la reforma cartesiana, reforma que todo individuo interesado en el descubrimiento de la verdad y el progreso del conocimiento debe emprender al menos «una vez en la vida»*[60]*. La reforma de las* Meditaciones *tiene, desde el punto de vista del mismo Descartes, un valor universal que trasciende a sus propias circunstancias contingentes.*

Sin embargo, esa obra tiene también un objetivo atado al momento particular en que fue concebida y escrita. Descartes se dirigía en particular a los filósofos y maestros aristotélicos que integraban el aparato pedagógico oficial durante la primera mitad del siglo XVII (papel que los escolásticos aristotélicos continuaron asumiendo hasta mucho después, aunque ya no participasen activamente en la conversación filosófica del momento). Descartes deseaba transformar a sus lectores escolásticos, futuros y actuales maestros, para que dirigiesen la mirada de su mente hacia los poderes y contenidos del intelecto y abandonasen su confianza en los sentidos, confianza producto no solamente de su naturaleza corpórea, sino del pensamiento empirista de la escuela. La estructura de las Meditaciones, *el progreso de sus argumentos y razones, está decisivamente determinada por este público escolástico. Al leerlas con este trasfondo en mente se percibe claramente cómo Descartes está atendiendo directamente a las doctrinas de pensadores como Santo Tomás o los jesuitas Pedro Fonseca y Francisco Suárez, cómo subvierte la filosofía de los aristotélicos paso por paso.*

---

59 Ver Primera parte, secciones 66 a 75 en AT, VII-1, 32-39. Para todas las referencias y citas de la obra de Descartes he usado la edición de Paul Adam y Charles Tannery, *Œvres de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1996, 11 vols. En las referencias, después de la abreviación «AT», se indica el volumen seguido de las páginas.

60 AT, VII, 17.

Gueroult reconoce que el orden de las razones, en cuanto orden analítico de descubrimiento y no de simple exposición sintética, no es puramente lógico puesto que involucra consideraciones sicológicas[61]. *A pesar de ello, Gueroult no le da a este factor el peso debido. Las «exigencias sicológicas» no son únicamente aquellas que nacen de la naturaleza humana y de un proyecto genérico de descubrimiento analítico*[62]. *Se refieren también a la sicología concreta y circunstancial que Descartes reconocía en sus lectores, lectores pervertidos filosoficamente por el pensamiento sensorial de la escuela. Y es aquí donde hallamos una limitación significativa en el libro de Gueroult, pues no le otorga a estas consideraciones el lugar medular que tienen para la determinación del orden de las razones en las* Meditaciones.

Examinemos en detalle un caso particular: el orden de las pruebas de la existencia de Dios. Dios juega un papel cardinal en las Meditaciones *pues el examen de su idea y la demostración de su existencia cumplen funciones centrales en el argumento de la obra. El intelectualismo de Descartes es esencialista, modelado, como todo intelectualismo semejante, en la ruta platónico-cristiana hacia la verdad. Partiendo del rechazo de los sentidos, el filósofo vuelve su mirada hacia sí mismo para ahí encontrar el reflejo de un mundo de esencias cuyo origen está en Dios. Solamente cuando se ha transitado esta ruta agustiniana, que va desde el mundo sensible pasando por el interior del alma hasta llegar a Dios y las verdades y esencias eternas, se puede establecer un conocimiento sólido de las cosas circundantes.*

En las Meditaciones *hay tres pruebas de la existencia de Dios. Pero las tres no tienen el mismo lugar dentro de la obra. En la Tercera Meditación Descartes presenta dos pruebas causales. Posteriormente, en la Quinta, ofrece una prueba ontológica como si se tratase de una suerte de suplemento a las pruebas anteriores. En las Primeras Respuestas explica que el argumento ontológico*

61 Ver *Descartes selon l'ordre des raisons*, tomo I, pp. 19-20.

62 Ob. cit., tomo I, p. 23. Es claro que aquí no estoy sugiriendo una lectura sicologista de las *Meditaciones* como la que Gueroult acertadamente rechaza en ob. cit., tomo I, pp. 67-68.

puede fácilmente parecerle un sofisma a aquellos que no presten atención a todos los elementos de la prueba. Por esta razón inicialmente tuve muchas dudas acerca de si debía usarla; pues temía que pudiese inducir a aquellos que no la comprendiesen a dudar del resto de mi razonamiento. Pero solamente hay dos formas de probar la existencia de Dios (...) y como presenté el primer método en la Tercera Meditación de la mejor manera de que soy capaz, pensé que debía incluir el segundo método más adelante[63].

Este texto parece indicar que la principal consideración de Descartes al decidir el lugar de las distintas pruebas de Dios era retórica y pedagógica, y que estaba preocupado por la comprensión de sus lectores escolásticos. No obstante, Gueroult ha argumentado que hay razones filosóficamente más importantes que explican el orden de las demostraciones de la existencia de Dios en las Meditaciones.

Gueroult sostiene que de acuerdo con el «orden de las razones», las pruebas causales deben venir primero[64]. *Aduce que el conocimiento metafísico, tanto del argumento ontológico como de las certezas matemáticas, supone el conocimiento anterior de las pruebas causales de Dios. En la Primera Meditación, la hipótesis del genio maligno pone en duda la afirmación de que lo que se percibe clara y distintamente es verdadero. Puede ser difícil o incluso sicológicamente imposible dudar de proposiciones simples e inmediatamente evidentes. Aun así, no se tiene certeza metafísica mientras no se haya eliminado esa posibilidad escéptica. Y de acuerdo con Gueroult, al escéptico se le refuta solamente*

63 AT, VII, 120.

64 Ver *Descartes selon l'ordre des raisons*, tomo I, pp. 354 y 441; y Martial Gueroult, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1955. Una interpretación similar se encuentra en L.J. Beck, *The Metaphysics of Descartes*, Oxford, Oxford University Press, 1965, pp. 231-237. La posición de Gueroult ha sido criticada en Henri Gouhier, «La preuve ontologique de Descartes», en *Revue Internationale de Philosophie*, VIII (1954), pp. 295-303; y en Edwin Curley, *Descartes Against the Sceptics*, Oxford, Blackwell, 1978, pp. 157-164. Una discusión más ámplia de esta cuestión y otras relacionadas se encuentra en Henri Gouhier, «L'ordre des raisons selon Descartes», y Martial Gueroult, «La vérité de la science et la vérité de la chose dans les preuves de l'existence de Dieu», ambos, seguidos de discusiones, en *Cahier de Royaumont: Descartes*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, pp. 72-140.

con los argumentos causales de la Tercera Meditación. Esto no es, para él, un mero accidente. No es el caso que Descartes haya usado esos argumentos cuando podría haber usado cualquier otro argumento válido que estableciese la existencia de Dios. Según Gueroult, «por sí sola la prueba ontológica no es capaz de subsistir metafísicamente»[65].

Sucintamente, el razonamiento de Gueroult es que, a diferencia de las pruebas causales de la Tercera Meditación, el argumento ontológico presupone necesariamente que las percepciones claras y distintas tienen, para usar su propia terminología, valor objetivo. Al comparar el argumento ontológico con el cogito, *Gueroult señala que*

> cuando digo «aun si Dios me engaña, si pienso entonces existo», la existencia que afirmo está por ello mismo presente en mí. El valor objetivo del pensamiento es el hecho mismo de su presencia. Cuando digo, «aun si Dios me engaña, percibo la existencia necesaria en la idea de un Dios veraz, por lo tanto él existe», la existencia que afirmo no está presente en mí y no hay en mí ninguna otra presencia aparte de la de mi idea (...) Por consiguiente, no puedo, como en el *cogito*, notar la presencia de esta existencia. Tan sólo puedo concluir esta existencia a partir de la presencia de mi idea. En la prueba *a priori* mi idea impone necesariamente esta conclusión. Esta conclusión no será legítima (...) al menos que lo que es necesario para mi idea sea necesario en sí mismo, sucintamente, al menos que la idea tenga valor objetivo[66].

Por su parte, las pruebas a posteriori *establecen el «valor objetivo» de las ideas sin asumirlo, al menos según Gueroult. En otros términos, solamente las pruebas causales evitan la famosa acusación de circularidad.*

Gueroult mantiene que en la primera prueba a partir de los efectos:

> ...habiendo notado en mí la presencia de la idea de lo perfecto, sin preocuparme por saber si es verdadera o falsa, si la necesidad

65 *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, p. 29.
66 Ob. cit., pp. 58-59.

que contiene y que la naturaleza de mi espíritu me impone se aplica a las cosas o no, en resumen, sin postular su valor objetivo, percibo inmediatamente que dado que yo soy finito y ella es infinita, yo no podría producirla y que debe necesariamente plantearse que su autor es un ser infinito. El valor objetivo de la idea de infinito se demuestra, por lo tanto, en el mismo momento en el que la existencia de un Dios veraz restablece el valor objetivo de todas las otras ideas. Ahora tengo certeza absoluta de la existencia de Dios[67].

Salvo matices que no son relevantes en este contexto, Gueroult le otorga a ambas pruebas causales la misma posición privilegiada dentro del orden cartesiano. Explica que la primera prueba causal «establece a Dios (...) como causa eficiente de la idea de lo perfecto dentro de nosotros; la segunda establece a Dios (...) como causa de nosotros, que poseemos esa idea»[68]. Pero en ambos casos uno «no ha tenido necesidad de recurrir al valor objetivo de una esencia cualquiera (...) [para aniquilar] la duda metafísica relativa al valor objetivo de los conocimientos matemáticos y, de una manera general, del conocimiento de todas las esencias»[69].

No obstante, la posición de Gueroult es errada. Consideremos qué se necesita para responder a los argumentos escépticos de la Primera Meditación[70]. Antes que nada debemos resaltar que el escéptico solamente ha afirmado la posibilidad *de que haya un genio maligno, al menos dado lo que sabemos. No ha ofrecido ninguna razón para creer que efectivamente existe un ser semejante. Esto no le niega fuerza a su argumento. La mera posibilidad epistémica de que nuestra razón nos engañe naturalmente, si no se refuta, es suficiente para establecer la conclusión escéptica. Esto nos lleva al segundo punto: lo que el escéptico verdaderamente busca afirmar es la posibilidad de que la razón engañe. El supuesto de un genio maligno, o de un Dios engañador, no es sino una manera de ejemplificar esta posibilidad para concluir*

67 Ob. cit., pp. 59-60.

68 *Descartes selon l'ordre des raisons*, tomo I, pp. 291-292.

69 Ob. cit., tomo I, p. 337.

70 Ver las referencias en mi *Cartesian Metaphysics*, p. 278, nota 47; y también la discusión en las pp. 41-46.

que la razón no es confiable[71]*. La respuesta de Descartes al escéptico, por lo tanto, debe dirigirse contra esta posibilidad más general y no exclusivamente contra ese «añadido superfluo»*[72]*. Una refutación de la hipótesis del genio maligno, en cuanto tal, no eliminaría la amenaza escéptica contra la razón. Solamente establecería que no nos engaña un genio maligno, no que no sufrimos engaño. Tal vez sea por esto que Descartes no argumenta contra el escéptico a partir de la incoherencia de la noción de un ser maligno dotado de «poder supremo»*[73]*. Con toda razón, en lugar de examinar cada una de las maneras en que podríamos estar naturalmente engañados por nuestra razón, Descartes nos ofrece un argumento contra esta posibilidad en general.*

Vale la pena anotar aquí que la indubitabilidad sicológica del cogito *tiene que ver solamente con las condiciones empíricas de la duda. La imposibilidad de dudar del* cogito *mientras lo percibimos es un dato sicológico que no determina en absoluto la verdad o falsedad del* cogito *mismo. Más bien, su indubitabilidad sicológica hace que la posibilidad de error sea más seria. Pues lo que el genio maligno habría hecho es crearnos con una naturaleza tal que podamos equivocarnos aun sobre estas cosas que, justamente, nos son sicológicamente indudables. Añadamos que nada de esto requiere referencia a la doctrina cartesiana de la creación de las verdades eternas. Esa doctrina* puede *servir para fundar una duda radical, pero no necesaria. El error puede fundarse en nuestra naturaleza y en nuestra percepción, y no en la realidad o en las proposiciones percibidas.*

¿Qué se necesita, entonces, para responder al escéptico? Lo que necesitamos es un argumento consistente contra la conjetura de que la razón no es confiable. A menos que el escéptico pueda responder con un contraargumento igualmente fuerte, se verá obligado a conceder que no nos ha dado ninguna razón para

71 Sobre la relación entre las hipótesis de un genio maligno y de un dios engañador ver Henri Gouhier, *La Penseé Metaphysique de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1978, p. 119, nota 14. Gueroult supone que hay una diferencia significativa entre las dos hipótesis. Nada de importancia para nuestros propósitos presentes depende de qué se piense sobre esto.

72 AT, v, 147.

73 Ibíd.

dudar de la razón. Es cierto que, tomada exclusivamente por sí sola, la prueba ontológica no nos brinda un argumento semejante. En este sentido, Gueroult tiene razón. Pero ésta es una anotación trivial. La pregunta pertinente es: ¿puede la prueba ontológica usarse, sin recurrir a las pruebas causales, para argumentar contra el supuesto de que nos equivocamos sobre lo que percibimos clarísima y distintísimamente? Y la respuesta a esta pregunta es: sí, sí puede.

El argumento ontológico muestra que hay un Dios omnipotente, omnisciente y benevolente. Que la razón nos engañe naturalmente es incompatible con esta conclusión. Semejante deidad no sería perfecta si permitiese esta situación, independientemente de que nos haya o no creado o de que cause o no cualquiera de nuestras ideas. De esta manera puede construirse un argumento contra la posibilidad escéptica usando exclusivamente los recursos del argumento ontológico. Para continuar discutiendo con Descartes el escéptico debe ahora o encontrar un error en la refutación de su hipótesis, o producir un argumento de igual fuerza para apoyar su afirmación. Ya no puede apoyarse en la posibilidad epistémica de su hipótesis pues ahora hay una razón que milita contra ella. Ya no es cierto que, dado todo lo que sabemos, *podría ser el caso que nuestra razón nos engañe naturalmente. Insistir que sí podría ser el caso sin ofrecer ningún nuevo argumento es simple y llanamente situarse fuera de la conversación filosófica.*

Según Gueroult, sin embargo, este procedimiento es circular. Para evitar la circularidad introduce, como hemos visto, una distinción entre suponer «el valor objetivo de las ideas» y «confirmar la presencia de una idea». Pero esto no le sirve de nada. Si Gueroult tuviese razón, el círculo sería inevitable. Sin quererlo, hace imposibles hasta las pruebas causales. Exclusivamente de la presencia de una idea de lo perfecto no se sigue ninguna conclusión. Para que yo pueda «percibir inmediatamente que, dado que yo soy finito y [la idea de Dios en mí] es infinita, yo no podría producirla y que debe suponerse necesariamente que un ser infinito es su autor», debo apoyarme en el «valor objetivo» de varias leyes causales y reglas de inferencia. Puede ser que yo no necesite decidir si la idea misma de Dios «es verdadera o falsa, si la necesidad que contiene y que la naturaleza de mi espíritu

me impone se aplica a las cosas», pero aun así debo suponer que los principios usados en el argumento causal sí se aplican a la idea de Dios que estoy considerando. Gueroult no puede suponer esto sin contradecirse, pues no es otra cosa que asumir el «valor objetivo» de esos principios[74].

Ciertamente, la refutación del escéptico no puede basarse en la simple constatación de que de su hipótesis se sigue, intencionalmente, la falsedad de tal o cual proposición que suponemos verdadera y que el escéptico busca subvertir. Si de la posibilidad de que naturalmente nos engañe la razón se sigue que posiblemente sea falsa tal o cual proposición, proposición de cuya negación puede derivarse una contradicción, esto evidentemente no puede bastar para refutar esa posibilidad, so pena de cometer una petitio principii. *No obstante, esto no significa que la hipótesis escéptica no deba ser en sí misma coherente, y que por consiguiente no se le deba examinar para establecer su consistencia, poniendo entre paréntesis el que por expreso diseño implique la falsedad de nuestras percepciones más claras y distintas. En otros términos, el escéptico debe brindarnos una razón para dudar de la razón, aunque, mínimamente, esa razón sea que no tenemos ninguna razón para confiar en ella.*

La interpretación de Gueroult falla, en mi opinión, porque se equivoca respecto de la estructura de la validación cartesiana de la razón[75]. *Como el mismo Gueroult señala, al comienzo de la Tercera Meditación Descartes sitúa incluso la inferencia del* cogito *bajo el alcance de la duda escéptica: en ese momento no se sabe con certeza metafísica que es imposible que «yo no sea nada mientras continúe pensando que soy algo»*[76]. *Pero sería un error interpretar esto como lo hizo Hume, como si le quitase a la*

74 Anotemos que contrariamente a lo que sostiene Gueroult, en el puro orden de las razones es la prueba ontológica la que tiene prioridad sobre las pruebas causales; ver *Cartesian Metaphysics*, pp. 161-166.

75 La evidencia textual que nos ofrece Gueroult no es decisiva. Ver, por ejemplo, la edición de las obras filosóficas de Descartes de Ferdinand Alquié, *Oeuvres philosophiques de Descartes*, Paris, Garnier Frères, 1963-1973, 3 vols., vol. 2, p. 681, nota 1; y Edwin Curley, ob. cit., pp. 157-158.

76 AT, VII, 36.

razón todo su poder[77]*. Eso ciertamente haría inevitable la circularidad. Como Descartes mismo lo dejó en claro, la actitud correcta es examinar la posibilidad escéptica. El resultado de ese examen determinará si uno está justificado al usar los principios e «ideas claras y distintas» que sirven para el examen mismo. Para la refutación de la hipótesis escéptica basta cualquier argumento válido y verdadero que establezca la existencia de un Dios garante de nuestras ideas claras y distintas.*

El orden cartesiano de las razones está determinado solamente de manera incidental por las dudas del escéptico. Su origen se encuentra más bien en los sustantivos supuestos metafísicos de su método esencialista. Y la metafísica esencialista de Descartes se explica cabalmente como reacción frente al existencialismo escolástico. Sin reconstruir este contexto y situar al texto cartesiano en él, es inevitable que nuestras interpretaciones contengan distorsiones y errores. Ésta es justamente la mayor limitación de la lectura que nos propone Gueroult.

Nada de esto, evidentemente, pone en duda el lugar privilegiado de Descartes selon l'ordre des raisons *dentro de la historiografía cartesiana. Esta obra es una referencia obligada para cualquiera que se interese seriamente por la filosofía de Descartes o por la historia de la filosofía moderna. Y no solamente porque marca un hito en el desarrollo de nuestra comprensión del pensamiento del padre de la filosofía moderna, sino porque es una vastísima fuente de conocimiento y comprensión filosófica sin la cual es imposible explicar e interpretar la obra cartesiana. Al hacer asequible esta obra a un público más amplio, el profesor Francisco Bravo ha llenado un vacío deplorable en la bibliografía filosófica en lengua castellana.*

JORGE SECADA KOECHLIN
Lima y Charlottesville, enero del 2002

77 Ver David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, sec. 12, pt. 1 en *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. por L.A. Selby-Bigge y P. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1975, pp. 149-150.

ADVERTENCIA DE LA SEGUNDA EDICIÓN

ESTA SEGUNDA edición no hace ninguna innovación respecto a la primera. Se limita a ofrecer un texto más correcto. Y añade, al final del segundo volumen, un «Sexto Apéndice» que reproduce lo esencial de una nota publicada en la Revue Philosophique *del año 1976 (pp. 487-488), donde se halla resuelta, en relación con la primera prueba* a posteriori *de Dios, una dificultad que habíamos considerado insuperable en la primera edición (cf. vol. I, pp. 209-213).*

En lo tocante a la prueba a priori, *remitimos al lector a un librito que publicamos en 1955:* Nuevas reflexiones sobre la prueba ontológica de Descartes *(París, J. Vrin), el cual, por sus rectificaciones y nuevos desarrollos, constituye un complemento indispensable del capítulo VIII del primer volumen.*

En fin, en lo concerniente a la física, remitimos al lector a los dos artículos sobre «La física y la metafísica de la fuerza en Descartes y Malebranche», publicados en 1954, en la Revue de Métaphysique et de Morale, *así como al «Apéndice n° 10» del primer volumen de nuestra obra sobre Spinoza (París, Aubier, 1968), intitulado* La refutación spinocista de la concepción cartesiana de los cuerpos.

M.G.

En memoria de León Brunschvicg
y
Juan Laporte

PREFACIO

«HAY QUE DESCONFIAR de esos juegos de reflexión que, so pretexto de descubrir la significación profunda de una filosofía, empiezan descuidando su significación exacta»: esta máxima de Víctor Delbos ha sido constantemente la nuestra, mientras escribíamos la presente obra. Ella subordina el acto de «comprender» al de «explicar».

Es, en efecto, posible imaginar que se comprende sin explicar cuando, creyendo comprender a los otros, uno se limita a comprenderse a sí mismo. Nunca deja de nacer esta ilusión cuando la fantasía se impone al entendimiento. Se satisface entonces a una imaginación vivaz e impaciente que, en vez de apresar en las estrechas redes de un texto, encuentra en éste la ocasión de alzar el vuelo, con tal de volver, de vez en cuando, a picotear en las referencias recogidas a pie de página. Esas generosas efusiones, que operan más por iluminaciones que por riguroso análisis, pueden sin duda dar aquí y allá con alguna verdad, pero más bien por buena suerte, como la mariposa nocturna, que llega por azar a chocar con el foco luminoso en cuyo entorno revolotea. Aunque pueden dar la sensación de «comprender», es en beneficio de una doctrina novelada en la que la novela impone a la doctrina unas perspectivas y un clima que le son ajenos.

Sin duda, el cambio de las generaciones, al variar sin tregua la luz que ilumina las obras, destaca uno tras otro el relieve de ciertos pensamientos. Pero estos juegos de iluminación dejan el monumento intacto. Muy distinta es la interpretación novelada, que pervierte el alma y el estilo, como el virtuoso que se atreviera a interpretar a Mozart a la manera de Schumann, Chopin o Ravel. Se dirá: «En filosofía no hay gustos». Sin duda alguna, si ella y su historia dependen de la ciencia. Pero, en tal caso, la exigencia

10 de verdad impone el respeto del alma | y del estilo, tan estrictamente como la exigencia del gusto debería imponerlo, según parece, en quienquiera que estuviera tentado a ver en ella un sucedáneo de la música o de la literatura. Sin embargo, la imaginación, ávida de romper la doble barrera de la verdad y el gusto para estarse más a sus anchas, ve en el llamado a la autenticidad, al texto, a sus concatenaciones rigurosas, a sus precisas e ingratas oscuridades, una impertinencia, un desafío al espíritu, el cual, como todo el mundo lo sabe, nunca es tan fiel a sí mismo como cuando contradice la letra. Al «demonio de la filosofía» no le importaría en absoluto el texto[1].

Demonio, sin duda. Demonio de la filosofía, es menos seguro. Hay que desconfiar de los demonios: suelen darse por lo que no son. Fantasiosos y negadores (Ich bin der Geist der stets verneint!), poco les importa la verdad y el texto. En el texto, sin embargo, y no en sus vapores la filosofía, que no es vano delirio, intenta descubrir la clave del enigma que le propone la obra de los grandes genios. Y este texto, habrá que explicarlo.

El historiador cuenta a este respecto con dos técnicas: la crítica propiamente dicha y el análisis de las estructuras. La crítica (problema de las fuentes, de las variaciones, de la evolución, etc.) ha sido ampliamente practicada a propósito de Descartes: son de todos conocidos los excelentes trabajos de Gilson, Gouhier, Laporte y otros. El análisis de las estructuras, por el contrario, se ha intentado bastante poco. León Brunschvicg se ha ocupado de él de vez en cuando, con el vigor de espíritu que le es habitual. Pero su punto de vista, regido por la apología de la inteligencia y la ciencia matemática, se mantiene extrínseco. Se trata, para él, no tanto de despejar las estructuras demostrativas y arquitectónicas de la obra como de disociar, como mediante un reactivo químico, dos elementos incompatibles y hostiles entre sí: lo arcaico y lo viviente; de separar la simiente del pensamiento moderno, científico y creador, de la cizaña de los conceptos muertos, legado de lo «gramatical»; en suma, de oponer el Descartes ideal al Descartes real.

Lo que aquí intentamos es el análisis objetivo de las estructuras de la obra, en este caso de *Meditaciones*, que contiene

1 *Revista de Metafísica y de Moral*, 1950, «Informe de defensas de tesis», p. 435, col. *b*.

lo esencial de la metafísica cartesiana. El descubrimiento de tales estructuras es capital para el estudio de toda filosofía, pues por medio de ellas se erige su monumento al título de *filosofía*, por oposición a la fábula, al poema, a la elevación espiritual o mística, a la teoría científica general o a las opiniones | metafísicas. El carácter común a tales estructuras es el de ser demostrativas, sea cual fuere la vía elegida, racional o irracional. Trátase siempre de un proceso de validación. Dicha demostración combina los medios lógicos con los medios arquitectónicos. Lo arquitectónico justamente aproxima la obra filosófica a la obra de arte. Pero lo arquitectónico de las bellas artes tiene que ver con la simple posibilidad material de la obra y su efecto sobre la sensibilidad estética del sujeto. La arquitectónica de la obra filosófica apunta a inclinar o a constreñir la inteligencia del sujeto a un juicio de ratificación en relación con la verdad de la enseñanza doctrinal.

Sin insistir en esto, que trataremos en otro lugar, conviene señalar que Descartes, aunque excomulga la historia de la filosofía, formula, sin embargo, acá y allá, particularmente en su carta a Voët, excelentes reglas de sensatez que deben imponerse a todo historiador. Por ejemplo, el principio según el cual «lo importante y útil de los libros de los genios superiores no consiste en tales o cuales pensamientos que de ellos podemos extraer; el fruto preciado que ellos encierran debe brotar del cuerpo de la obra en su conjunto[2]*».

Descartes, con fundada razón, tiene horror de los «pensamientos sueltos». Y es evidente que, según él, el conflicto de las interpretaciones se debe, en buena medida, al hecho de que, muy a menudo, hay un empeño en «epilogar»[3] sobre el texto y se opera con referencias separadas, que pueden probar, a voluntad, lo blanco o lo negro. Tanto más cuanto que los mismos términos tienen un sentido diferente e incluso opuesto, según se encuentren

2 Carta a Voët, VIII, B, p. 41. (Todas nuestras referencias remiten, salvo indicación contraria, a la edición de Adam y Tannery.)

* Aunque tenemos presente la traducción de E. de Olaso y T. Zwanck (R. Descartes, *Obras escogidas*, B. Aires, Ed. Chacras, 1980) cuando ello es posible, la traducción de las citas de Descartes es ordinariamente nuestra (N. del T.).

3 La palabra es de Descartes o, al menos, de su traductor Clerselier (segunda edición de las *Meditaciones*, 1661); traduce la expresión latina *in singulas tantum clausulas argutari* (*Meditaciones*, Prefacio, VII, pp. 9-10).

en tal o cual lugar de la cadena de razones. Basta descuidar este lugar para dar rienda suelta a las aberraciones. Se aboga, sin duda, por la diversidad de las interpretaciones, alegando el temperamento del intérprete, su situación existencial, etc.: «Cada quien con su verdad». ¡Está bien! Pero la verdad del sujeto que interpreta nos importa muy poco, a no ser que se trate de un pensador excepcional (Husserl, Brunschvicg, Jaspers, etc.), cuyas reacciones personales deseamos conocer en primer término. Por lo regular, cuando abrimos un libro sobre Descartes, lo que ordinariamente reclamamos es la verdad de Descartes. En cuanto a Descartes, su juicio acerca de estos enfoques contradictorios sería tajante. Para
12 él, éstos son necesariamente | falsos:

> Siempre que dos personas emiten juicios opuestos sobre el mismo tema, es claro que por lo menos una se equivoca, y aun ninguno en verdad parece poseer ciencia, pues si las razones del uno fueran ciertas y evidentes, las podría exponer al otro de tal manera que terminara por inclinar también su entendimiento[4].

Ello no impide que cada quien proclame que sólo su Descartes es el auténtico, y con más fuerza aún cuanto más lo haya falsificado. Por otra parte, es muy poco probable que algún intérprete llegue algún día, como Descartes lo desea, a «convencer a su adversario», pues trátase aquí de una materia en la que siempre hay el riesgo de que la imaginación oscurezca la visión del entendimiento. Por ello, en vez de reivindicar para sí la exclusividad de la verdad —lo cual es humano aunque irrisorio— es preferible preguntarse primero por el método que se sigue, a fin de ver si conviene. De ese modo, al menos se plantearía una pregunta cartesiana, pues, según Descartes, un mal método nos aleja infaliblemente de lo verdadero, mientras que uno bueno nos conduce infaliblemente a ello, dejando aparte, claro está, los errores de aplicación inherentes a la naturaleza humana.

Ahora bien, parece que, una vez satisfechas las exigencias de la crítica histórica, el mejor método en este caso es analizar las estructuras de la obra. Este análisis, recomendable para todas las filo-

4 *Regulae*, Regla 2, x, p. 363.

sofías, parece aquí particularmente necesario. La filosofía cartesiana quiere ser rigurosamente demostrativa. Su autor no cesa de repetir que sigue el orden de los geómetras, que en filosofía no hay buena demostración que no sea matemática, que su obra sólo puede ser captada por quienes tengan espíritu matemático. Es, pues, claro que hay que esforzarse por comprender esta filosofía por sus demostraciones y estas demostraciones según su espíritu matemático. Precisa, pues, ante todo, poner de manifiesto el *orden de las razones* que es, para Descartes, la condición *sine qua non* del valor de su doctrina:

> Nunca aconsejaría a nadie (...) leer [mi libro] —escribe—, si no quiere meditar conmigo con seriedad. En cuanto a aquéllos que, sin preocuparse mucho del orden y el enlace de mis razones (*rationum mearum seriem et nexum comprehendere non curantes*), se complazcan en discurrir sobre cada una de sus partes, como hacen muchos, tales, digo, no sacarán ningún provecho de la lectura de este tratado[5].

| Ahora bien, el cuidado de este *nexus*, de esta *series rationum*, apenas si se da en la mayoría de sus comentaristas. Incluso intérpretes que, como Hamelin, parecen seguir el orden, no ven en él más que una sucesión biográfica y no una concatenación racional y se limitan, de hecho, a atender sólo a la serie cronológica de las materias. La mayoría de los otros críticos se limitan a enfocar por separado o de una manera alternativa las diversas materias: *La libertad en Descartes, El pensamiento en Descartes, Dios en Descartes*, etc. Pero tenemos ahí una manera de obrar que violenta el espíritu lo mismo que la letra de la doctrina. «Operar por materias —escribe Descartes— sólo es bueno para aquellos cuyas razones *se hallan* totalmente *separadas*»[6]; «probar bien» de esa manera es imposible[7]. 13

5 *Meditaciones*, Prefacio, VII, pp. 9-10. «Al tratarse de un asunto filosófico, nada es más deseable que poder dar de él una demostración matemática»: Carta a Mersenne, 30 de agosto de 1640, III, p. 173, l. 15-18. «Todo debe deducirse con una evidencia tal, que equivalga a una demostración matemática»; de manera que «supone que quienes leerán sus escritos tienen (...) al menos (...) la capacidad de comprender las demostraciones matemáticas»: *Principios*, II, art. 64.

6 Cursivas nuestras.

7 «Carta a Mersenne», 24 de diciembre de 1640, III, pp. 266-267.

La restitución precisa del orden permitirá determinar con no menor precisión la significación profunda de la doctrina y detectará aspectos de ella frecuentemente ignorados. Pero nuestra intención no ha sido innovar a toda costa, sino lograr lo exacto. Para nosotros, lo banal vale más que lo inédito, si lo primero es verdadero y lo segundo falso. En la mayoría de los casos nuestras conclusiones son favorables a la idea tradicional que se tiene acerca de Descartes. Se encontrará aquí a aquel que, después de haber ganado las cinco o seis batallas decisivas de la inteligencia, nos dice que está seguro de ganar las otras dos o tres que son necesarias para el cumplimiento de todos sus propósitos[8]. Se encontrará al pensador de granito que, en lo que a angustia se refiere, apenas si conoce otra que la de la verdad, suponiendo que pueda llamarse angustia a la voluntad inflexible y la certeza completa de encontrarla. No se le someterá al insulto de derretirlo en los complejos de ansiedad, culpabilidad y otras psicastenias de moda. Este monumento profundo, sólido y geométrico, como una fortaleza de Vauban, no será evidentemente del agrado de todos nuestros contemporáneos. La verdad histórica es lo que ella es. Si os disgusta, hay que cerrar los libros de historia. Hay que tener cuidado, en todo caso, de no disfrazarla para volverla placentera. Es el consejo que Descartes nos da para toda especie de verdad, incluyendo las que nos conciernen:

> No apruebo que tratemos de engañarnos nutriéndonos de falsas
> 14 imaginaciones. Por ello, | y viendo que es mayor perfección conocer la verdad, incluso si nos es desfavorable, que ignorarla, confieso que es mejor estar menos alegre y tener más conocimiento. Así, no siempre cuando se está más alegre se tiene el espíritu más satisfecho; por el contrario, las grandes dichas suelen ser tristes y serias, y sólo las mediocres y pasajeras van acompañadas de la risa[9].

8 *Discurso del Método*, Sexta parte, VI, p. 67.
9 Carta a Elizabeth, 6 de octubre de 1645, IV, p. 305.

CAPÍTULO I

METAFÍSICA CARTESIANA Y ORDEN DE LAS RAZONES

1

HAY EN DESCARTES una idea seminal que inspira todo su proyecto y se expresa, ya en 1628, en *Regulae ad directionem ingenii*: es la idea de que el saber tiene unos límites infranqueables, fundados en los de nuestra inteligencia, pero la certeza es completa al interior de tales límites. De ahí una doble exigencia, de carácter filosófico y metodológico: según la primera, hay que intentar determinar los límites de nuestra inteligencia[1]; según la otra, | es necesario dudar previamente de todo, pero no de nuestra inteligencia. Es, pues, 16

1 «Nihil utilius quaeri quam quid sit humana cognitio et quousque extendatur (...) Neque res ardua aut difficilis debet ejus, quod in nobis ipsis sentimus, *ingenii limites definire*» (cursivas nuestras): *Regulae,* Regla 8, X, pp. 397-398. «Atqui ne semper incerti simus, quid possit animus, neque perperam et temere laboret, antequam ad res in particulari usu cognoscendas nos accingamus: opportet semel in vita diligenter quaesivisse quarumnam cognitionum humana ratio sit capax»: Ibíd., pp. 396-397. Compárese con Locke: «Luego de habernos fatigado por algún tiempo, sin encontrarnos ya en capacidad de resolver las dudas que nos embarazaban, nos vino al espíritu que tomábamos un mal camino y que antes de adentrarnos en estas especies de búsquedas, era necesario examinar nuestra propia capacidad y ver de qué objetos nuestro entendimiento puede o no puede ocuparse. El entendimiento, al igual que el ojo, nos hace ver y comprender todas las otras cosas, pero no se percibe a sí mismo. Es por ello que hace falta arte y cuidado para colocarlo a cierta distancia y obrar de tal modo que se convierta en objeto de sus propias contemplaciones»: *Ensayo*, Prefacio, § 1.

Este primado de la reflexión sobre sí mismo erigida en principio metódico para la determinación de los límites de nuestras facultades, muestra la impregnación del empirismo por el cartesianismo. Se notará el contraste con el empirismo de un Gassendi: «Aunque [las cosas corporales] estén fuera de nosotros, no teneis por qué extrañaros de que las conozcáis y las comprendáis más distintamente que a vosotros mismos. Pero, diréis, ¿cómo puede ocurrir que yo conciba

el examen de la inteligencia el que nos permitirá descubrir hasta dónde el espíritu puede tener acceso:

> Si alguien se propone examinar todas las verdades cuyo conocimiento es accesible a la razón humana (un examen que deben hacer, a mi juicio, por lo menos una vez en la vida todos los que desean seriamente llegar a la sabiduría) (*bona mens*), encontrará (...) que nada podemos conocer antes de conocer el entendimiento, porque el conocimiento de todas depende de él, y no a la inversa[2].

El establecimiento de este principio —que en la Segunda Meditación se formulará de esta manera: el *cogito* constituye el primero de los conocimientos, el espíritu es más fácil de conocer que el cuerpo, pues el espíritu se conoce sin el cuerpo, mientras que el cuerpo no puede conocerse sin el espíritu— inaugura la era del idealismo moderno y echa abajo el punto de vista escolástico. Unido al rechazo de todo lo que no es cierto a los ojos de la inteligencia, prueba sin réplica, a pesar de los enredos de detalle, que desde las *Regulae* Descartes tiene simultáneamente conciencia de la urgencia de la duda metódica, del *cogito* y de la unidad del saber.

---

mejor una cosa extraña que a mí mismo? Os respondo que de la misma manera que *el ojo ve cualquier otra cosa y no se ve a sí mismo*» (cursivas nuestras): Gassendi, Quintas objeciones, VII, p. 268. Compárese también con Kant: «Someter todo el poder del entendimiento a la prueba de la crítica» y «determinar los límites de su conocimiento posible»: *Krit. der r. V.*, «Metodología», segunda sección (ed. Hart), pp. 509-510 y *passim*. Esta subordinación de toda empresa filosófica a la determinación del poder de nuestro entendimiento y de sus límites no vuelve a encontrarse en los grandes cartesianos: Spinoza, Malebranche, Leibniz.

2 *Regulae*, X, p. 395, l. 17-24. «Et quamvis multa saepe ipsi proponi possint a quibus quaerendis per hanc regulam prohibebitur: quia tamen clare percipiat, illa eadem omnia humani ingenii captum excedere, non se idcirco magis ignarum esse arbitrabitur; sed hoc ipsum, quod sciet rem quaesitam a nemine sciri posse, si aequus est, curiositati scire sufficiet abunde»: X, p. 396, l. 19-25. Idea matemática según la cual, demostrar que un problema no puede solucionarse por nuestro intelecto o que nuestra capacidad de conocer tiene sus límites, he ahí, no algo negativo, sino un conocimiento adquirido, una *ciencia: la ciencia de los límites*. Cf. Kant: «Este conocimiento de la ignorancia de la misma razón que nos da la *Crítica* de la razón misma es una ciencia»: *Krit. der r. V.*, «Metodología», primera sección, cap. II (ed. Hartenstein), p. 503; cf. también *Prolegomena*, § 57-59.

Pero el problema de los «límites de nuestra inteligencia», planteado desde 1628, va a abarcar, junto con la necesidad de una reflexión sobre el entendimiento con miras a la determinación de su validez, la discusión previa de esta última, un aspecto del problema que en *Meditaciones* se tratará ampliamente recurriendo al artificio del genio maligno. La indudable certeza de nuestra inteligencia, que *Regulae* empieza simplemente postulando, tendrá, a su vez, que presentar sus «credenciales». Deberá, pues, cuestionarse mientras esta exigencia no se satisfaga, y la duda deberá enseñorearse al menos provisionalmente, hasta afectar incluso lo que «la naturaleza de mi espíritu» me hace considerar irresistiblemente como cierto. En recompensa, una vez resuelto dicho problema, la verdad de las ideas de nuestra inteligencia se establecerá de una manera definitiva. Gracias a la solución del problema de | 17
la validez objetiva de los conocimientos claros y distintos, la metafísica permitirá satisfacer los escrúpulos del sabio, legitimando la universalización de los métodos de la física matemática que, hasta entonces, había suministrado algunos éxitos parciales.

Metafísica, ciencia universal o sistema de la ciencia constituyen, pues, un solo y mismo bloque. Y Descartes, al afirmar desde 1630 que sin el conocimiento de Dios y de sí mismo nunca hubiera podido encontrar los fundamentos de la física, piensa insertar en su tratado de física una de las tesis más metafísicas, a saber, la de la creación libre de las verdades eternas[3]. En efecto, esta tesis no puede negarse sin que se desconozca la incomprensibilidad de Dios[4]; y la incomprensibilidad de Dios, que no es de manera alguna su incognoscibilidad y aún menos su irracionalidad, sino «la razón formal de lo infinito»[5], es indispensable para permitirnos resolver precisamente el problema del *fundamento de la verdad* y de los *límites de nuestra inteligencia*. La infinitud nos obliga, en efecto, a concebir a Dios como la primera verdad, fundamento de todas las demás: «Es una "blasfemia" decir que la verdad

3 Carta a Mersenne, 15 de abril de 1630, I, p. 144.

4 Ibíd., p. 145: «Lo que aquí hace fácil equivocarse es que la mayoría de los hombres no consideran a Dios como un ser infinito e incomprehensible». Carta a Mersenne, 6 de mayo de 1630, I, p. 150.

5 Primeras Respuestas, VII, p. 113; Quintas Respuestas (a Gassendi), VII, p. 368.

de algo precede al conocimiento que Dios tiene de ella (...), pues la existencia de Dios es la primera y la más eterna de todas las verdades que pueden existir, y la verdad de la que proceden todas las demás»[6]. Por otra parte, la libre creación de las verdades eternas implica la afirmación de los límites de nuestra inteligencia y prohíbe limitar lo infinito a las necesidades finitas de nuestro entendimiento. Así, sólo la infinitud, por lo que tiene de exorbitante para con la realidad y el poder de mi yo, permite poner fuera de éste una «razón» suprema, Dios, que fundamenta por sí sola la validez objetiva de mi facultad intelectual (gracias a la omnipotencia infinita, la cual, correctamente entendida, excluye la posibilidad de engañar) y revela sus límites en tanto entendimiento de cortos alcances[7]. Desconocer el nexo estrecho que vincula las concepciones fundamentales de *Regulae* con la teoría de la incomprehensibilidad de Dios, cuya doctrina de las verdades eternas es sólo un aspecto, es desconocer la unidad, la continuidad y el rigor racionales, que son la característica fundamental del pensamiento | cartesiano; es hacer prevalecer en la interpretación que de ella se da la imaginación sobre el entendimiento.

18

El esfuerzo del cartesianismo se enrumba, pues, desde el comienzo, hacia la constitución de un sistema total de un saber cierto, metafísico y científico a la vez; de un sistema fundamentalmente diferente del aristotélico, por enteramente inmanente a la certeza matemática implicada en el intelecto claro y distinto, pero no menos completo que él, e incluso más estricto en cuanto a su exigencia de rigor absoluto. La totalidad de un sistema no es ni mucho menos la de una enciclopedia de conocimientos materiales efectivamente adquiridos, sino la unidad fundamental de los *primeros principios,* de los que se siguen todos los conocimientos ciertos posibles[8].

6 Carta a Mersenne, 6 de mayo de 1630, I, p. 149.

7 «Puesto que Dios es una causa cuyo poder sobrepasa *los límites del entendimiento* y la necesidad de estas verdades no excede nuestro conocimiento, deberían pensar que ellas son algo inferior y sujeto a ese poder incomprehensible». Ibíd., p. 150. Acerca de Dios libre creador del bien, lo verdadero y el orden, cf. Sextas Respuestas, § 8.

8 *Búsqueda de la Verdad*, X, p. 503, l. 8-23.

De esa manera se explican los dos momentos de la carrera científica de Descartes y el contraste entre ellos: antes de 1630, búsqueda de soluciones precisas a problemas particulares de matemáticas y física matemática; después de 1630[9], abandono de tales investigaciones y construcción de un vasto sistema de ciencia universal[10], de la que están ausentes las soluciones en detalle y la técnica matemática.

Los títulos de las obras científicas que siguen a las investigaciones metafísicas, a saber, *El mundo* y los *Principios de la Filosofía*, son por sí mismos suficientemente elocuentes: se trata de esbozar los vastos cuadros de toda la ciencia, apoyándose en los fundamentos más elevados de toda certeza. A los sabios de oficio incumbirá luego descubrir las demostraciones de detalle, las verdades particulares: «No os prometo daros aquí demostraciones exactas de todo lo que diré —escribe Descartes en su *Tratado de la luz*—, bastará con que os abra el camino por el que vosotros mismos podáis encontrarlas cuando os deis el trabajo de buscarlas»[11].

9 Y sin duda desde 1628. Al afirmar sin reservas que el verdadero interés de las matemáticas reside en su método, prescindiendo de su propio *integumentum*, Descartes pone de manifiesto desde *Regulae* su desdén por esos enigmas matemáticos (por ejemplo, el sólido de la ruleta) en cuya solución se desafiaban los sabios de la época. No les atribuye más importancia que la que nosotros atribuimos hoy en día a los problemas de los crucigramas: «No haré mucho caso de esas reglas con que los calculadores y geómetras suelen entretener sus ocios, pues entonces creería no haberme distinguido sino por ocuparme de bagatelas acaso con mayor sutileza que los otros». *Regulae*, Regla 4, X, p. 374.

10 Carta a Mersenne, marzo de 1636, en la que anuncia su intención de publicar el *Discurso* bajo el título de *Proyecto de ciencia universal que pueda elevar nuestra naturaleza a su más alto grado de perfección*, junto a la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*, «donde se escogen las materias más curiosas para dar testimonio de la ciencia universal (...) explicadas de tal modo que pueden entenderlas incluso aquellos que no han estudiado». I, p. 339.

11 *Tratado de la luz*, c. VII, *sub finem*, XI, p. 48. El espíritu de la *Geometría* es el mismo: «Pretendo (...) que uno debe persuadirse de que nuestros nietos nunca encontrarán en esta materia nada que yo no pueda encontrar lo mismo que ella si yo hubiese querido darme la pena de buscarlo»: Carta a Mersenne, diciembre de 1637, I, p. 480. Cf. también Carta a Mersenne, 12 de septiembre de 1638: «Le diré que no es mi estilo detenerme en las pequeñas demostraciones de geometría que otros pueden encontrar fácilmente y que quienes me conocen no podrían creer que ignoro». II, p. 361.

19 | Así, pues, para Descartes nada es tan sistemático como su doctrina. Ésta es para él un solo bloque de certeza sin fisuras en el que todo se halla ligado a tal punto, que ninguna verdad puede sustraerse de él sin que el conjunto se derrumbe: «Veo que se yerra fácilmente en lo tocante a las cosas que he escrito, pues al ser la verdad indivisible, la menor cosa que de ella se sustraiga o a ella se añada la falsifica»[12].

El método no es, pues, otra cosa que la recolección de algunos procedimientos simples, gracias a los cuales podrá desarrollarse ordenadamente, ante nuestros ojos, conforme a la indivisibilidad de la verdad, el saber absolutamente cierto originalmente presente en la unidad de la *sapientia humana*, que abarca todas las ciencias «*omnes inter se conjunctae et a se invicem dependentes*»[13], y «manteniéndose una y siempre la misma, por diferentes que sean los objetos a que se aplica, no recibe de sus objetos más cambio que la luz del sol de la variedad de cosas que ilumina»[14]. Esta unidad luminosa reside en mí, antes de que yo repare en ella; es por ello que el inconsciente, presupuesto por el innatismo y el principio de que el alma piensa siempre, no es conciencia oscura. Es la luz en sí, ya presente en mí en tanto luz, sin que por ello la perciba: «La razón por la que creo que el alma piensa siempre es la misma por la que creo que la luz resplandece siempre, aunque no haya ojos que la miren»[15].

2

Ahora bien, la filosofía sólo puede constituirse científicamente en un solo y mismo bloque de certeza, de acuerdo con la indivisibilidad de la verdad, a condición de establecerse, como la matemática,

12 Carta a Mersenne, 10 de marzo de 1642, III, p. 544. Cf. «Cum veritas in indivisibili consistat», Séptimas Respuestas, VII, p. 548, l. 19. «Todas mis opiniones se hallan tan conexas entre sí y dependen tanto las unas de las otras, que no se podría entrar en posesión de ninguna de ellas sin saberlas todas». Carta al R.P. Vatier, 22 de febrero de 1638, I, p. 562. Cf. también III, p. 379. «No creemos que haya un sistema de Descartes», escribe F. Alquié en *El descubrimiento metafísico del hombre en Descartes*, París, 1950, p. 5. Descartes cree lo contrario.

13 *Regulae*, Regla I, X, p. 361.

14 Ibíd., p. 360.

15 Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642, III, p. 478.

en virtud de una estricta concatenación conforme al orden de las razones. Debe, pues, romper con la composición habitual de las obras tradicionales | principalmente con las que se inspiran en la 20
doxografía, las cuales se dividen en capítulos que agotan, cada uno por separado, la materia de una cuestión y se hallan pura y simplemente yuxtapuestos, según un orden ritual que nada tiene de necesario: «El orden consiste sólo en que las cosas que se proponen en primer lugar, deben conocerse sin la ayuda de las siguientes, y en que las siguientes deben disponerse luego de tal manera que sólo se demuestren en virtud de las cosas que les preceden»[16]. Este orden se opone radicalmente al orden de las materias, no sólo por no ser el mismo, por ser necesario en vez de convencional, sino por disociar cada una de las materias que se encuentre enfocada separadamente como un todo: Dios, alma, error, cuerpo, etc. En efecto, una sola y misma materia comprende diversos elementos cuya demostración exige que se distribuyan en diferentes lugares de la cadena, a menudo muy alejados entre sí:

> Hay que señalar en todo lo que escribo que no sigo el orden de las materias, sino sólo el de las razones; es decir, que no me propongo decir en un mismo lugar todo lo que pertenece a una materia, pues me sería imposible probarlo adecuadamente, al haber allí razones que deben tomarse de mucho más lejos, sino que razonando ordenadamente *a facilioribus ad difficiliora,* deduzco de ello lo que puedo, ora para una, ora para otra materia, lo cual es, según creo, el verdadero camino para encontrar y explicar bien la verdad; y en cuanto al orden de las materias, sólo es bueno para aquellos cuyas razones se hallan desligadas y que pueden decir tanto de una dificultad como de otra[17].

El modelo que seguirá el filósofo ya no será el *Tratado de Filosofía*, dividido en capítulos, o la *Suma* con sus cuestiones y sus artículos, sino los *Elementos de Euclides*[18].

16 Respuestas a las Segundas Objeciones, IX, p. 121.

17 Carta a Mersenne, 24 de diciembre de 1640, III, pp. 266-270.

18 Cf. *infra*, tomo II, Conclusiones, § 4. (En adelante, cuando hagamos referencia a alguna página de esta obra lo haremos colocando el folio correspondiente a la presente edición, seguido del número de página del original francés entre corchetes. N. del T.)

Estas observaciones dictan, según parece, la regla que Descartes desearía que se observe para la intelección de su doctrina. Al constituirse el bloque de certeza en virtud de la concatenación de las verdades según el orden, síguese de ello que ninguna de las verdades de la doctrina puede interpretarse correctamente sin referencia al lugar que ocupa dentro del orden[19]. Al rechazar radicalmente la duda todo lo que no se ha ubicado en el rango que le corresponde en la cadena de las verdades, es nula por hipótesis toda objeción que alegue en contra de una de estas verdades ya establecidas un elemento que no figure en esa cadena como demostrado con anterioridad. | Es *para el saber*, en el punto de la cadena del que es excluido, un cero de realidad. Se ve de ese modo, por ejemplo, que todas las objeciones que en nombre del cuerpo combaten la autosuficiencia del alma planteada en la Segunda Meditación son completamente nulas, pues el cuerpo no figura entre los eslabones cuyo establecimiento previo en el dominio del saber condiciona el del alma. Es imposible impugnar los términos concatenados de una demostración matemática por referencia a un término ajeno a ésta, o suponer que en una serie de razones de las que cada una impone la siguiente, la que depende de las otras en último término pueda invocarse contra la posición de las precedentes.

21

Por la misma razón de orden hay que suponer, antes de cualquier examen, que una tesis enunciada antes de otra es condición de esta última. Tal es, por ejemplo, el caso de la prueba de Dios por los efectos, la cual, al preceder a la prueba ontológica, debe considerarse como condición de la misma, hasta el punto que ésta, separada de la primera, pierde toda validez. Igualmente en virtud del orden, Descartes estima necesario poner «las cosas que deben considerarse separadamente de las otras (...) en Meditaciones separadas»[20]. Basta, pues, con examinar las cuestiones agrupadas en cada Meditación para saber de inmediato que son inseparables y se sitúan en su conjunto en el mismo lugar de la cadena de razones. Es una indicación preciosa si se nota,

19 Respuesta a las Segundas Objeciones, IX, pp. 121 y ss. Sobre la imposibilidad, según Descartes, de comprender su doctrina si uno no se preocupa ante todo de la *seriem et nexum mearum rationum*, cf. Prefacio de las *Meditaciones*, VII, pp. 9-10, y Quintas Respuestas, VII, pp. 378-379, textos citados en nuestro Prefacio, p. 10.

20 Carta a Mersenne, 24 de diciembre de 1640, III, pp. 266-267.

por ejemplo, que la cuestión de las esencias de las cosas materiales se halla tratada en la misma Meditación que la prueba ontológica[21]. En fin, hay que ser capaz de explicar por qué tal o cual cuestión se trata antes o después de tal otra: por ejemplo, por qué la prueba del error se trata después de la prueba por los efectos y antes de la prueba ontológica; por qué la prueba ontológica viene no sólo después de la Tercera sino también de la Cuarta Meditación, etc. En apariencia, problemas menores. En realidad, problemas capitales, pues en geometría comprender la razón del orden es pura y simplemente comprender[22].

| Así, pues, la filosofía se desarrolla como una geometría 22
pura que recibe toda su certeza de la concatenación interna de sus razones, sin ninguna referencia a la realidad exterior. Invocar en contra de tal o cual razón de la cadena la experiencia «según el uso común», está tan desprovisto de sentido como querer refutar las verdades demostradas de la geometría en nombre de la experiencia[23].

---

21 Denominación kantiana que ha prevalecido. La denominación cartesiana: «prueba *a priori*» (cf. Conversación con Burman, V, p. 153), por oposición a la prueba derivada de los efectos, *a posteriori* o *ab effectu*, es conforme con la tradición medieval.

22 Si Descartes se ve obligado a «desautorizar por completo» a Regius, que en sus *Fundamenta Physicae* «parece no haber puesto nada atinente a la física y la medicina que no haya tomado —dice— de mis escritos», es, sin duda, porque ha «negado algunas verdades de metafísica sobre las que toda la física debe apoyarse», pero sobre todo porque «ha transcrito mal y cambiado el orden». *Principios*, Pref., IX, 2, p. 19, l. 15-25. Carta a Elizabeth, marzo 1647, IV, p. 625, l. 24-29.

23 Por otra parte, Descartes sólo admite la experiencia según el orden determinado por la razón y por ella indicado: es la experiencia «según la verdad», e.d., tal como la rectifica y la revela la concatenación de las razones (*Principios*, II, arts. 24 y 25; III, arts. 4 y 5; *Regulae*, Regla 12, X, pp. 431 y ss.; *Discurso*, IV, p. 64). De ahí su reiterada afirmación de que las experiencias sólo son útiles si se poseen los verdaderos principios; que las más particulares son en su mayoría «falsas y superfluas si no se conoce la verdad de la cosa antes de hacerlas» (Carta a Mersenne, abril de 1630, I, p. 196). De ahí su crítica de los experimentos: «En cuanto a los experimentos de Galileo que usted somete a mi consideración, los niego todos» (Carta a Mersenne, abril de 1634, I, p. 287). En efecto, Galileo había cometido, según Descartes, el error de pasar por alto la resistencia del aire. Lo que enfrenta a Descartes con la ciencia experimental es que él no toma los principios que han de servir para explicarla de la misma experiencia, sino *a priori*, de las matemáticas. La experiencia puede servir para verificar, no para sugerir las hipótesis. Es por ello que la experiencia tiene un papel discriminatorio en relación

3

Es verdad que Descartes distingue dos órdenes, el sintético y el analítico; y según se trate del uno o del otro, sitúa las mismas doctrinas en lugares diferentes. En el *Discurso del Método* y las *Meditaciones*, en que el orden es analítico, el lugar de la prueba ontológica, por ejemplo, no es el mismo que en la exposición geométrica de las Segundas Respuestas o que en *Principios*, donde el orden es sintético. ¿Pero cuál de los dos órdenes debe decidir? El mismo Descartes nos lo dice: el analítico. En efecto, la demostración sintética no es la «vía verdadera» ni siquiera en geometría,
23 | pues, aunque «es la que mejor arranca el consentimiento del lector, por obstinado y testarudo que sea (...) no enseña el método por el que la cosa se ha inventado». Particularmente inadecuada es en metafísica, donde las nociones primeras, a causa de su disconformidad con los sentidos, no pueden ser fácilmente admitidas[24]. La vía sintética es, pues, cómoda sobre todo para presentar el conjunto de los resultados ya obtenidos gracias al método de

---

con los diversos principios suministrados por la razón y de entre los cuales Dios ha elegido para realizar éste, más bien que otro universo (*Principios*, III, art. 46). Tal origen racional y matemático de los principios es, por otra parte, lo que enfrenta a Descartes con la ciencia escolástica, la cual se apoya en la experiencia vulgar (*Principios*, II, art. 37), en virtud del principio de que del «ser al conocer la consecuencia es válida».

El rechazo de la experiencia vulgar en beneficio de lo racional es, notémoslo, el postulado indispensable de la ciencia experimental auténtica, que descubre hipótesis e inventa experimentos frecuentemente desmentidos por las apariencias empíricas. El mismo Galileo confrontó con la experiencia sobre todo concepciones matemáticas, sin que el fracaso de un experimento debilitara necesariamente la teoría. También él establece experimentos construidos por la razón, los «experimentos de razón» (Cf. Koyré, *Etudes galiléennes*). El progreso científico ha consistido en sustituir el tránsito de la experiencia a lo general por el tránsito de lo racional a lo real (G. Bachelard, *El nuevo espíritu científico*, p. 4). Tiende a excluir de lo real, como algo ilusorio, toda experiencia que contradiga al lenguaje racional de las matemáticas. Así, la objeción: «Aquello contradice a la experiencia», que Leibniz dirige frecuentemente contra Descartes (por ejemplo, a propósito de las leyes del movimiento) no es en sí decisiva. Trátase de saber *cuál experiencia* se contradice. Si se trata de la experiencia vulgar, se notará que también Leibniz la contradice en la misma medida.

24 Respuestas a las Segundas Objeciones, IX, pp. 121-122.

descubrimiento, de modo que el lector pueda «comprender(lo) en un abrir y cerrar de ojos»[25].

De este modo, *Principios* expone sistemáticamente el cuerpo constituido de la ciencia, pero no contiene las justificaciones profundas reservadas a las obras analíticas. Sobre todo en metafísica, la vía analítica es tanto más recomendable cuanto que sólo ella permite al mismo tiempo despertar la atención y desprender el espíritu de los sentidos, con los cuales, contrariamente a lo que ocurre en geometría, no se avienen sus nociones más elevadas. Por ello la demostración analítica reviste en metafísica un aspecto que no posee en geometría, a saber el de *Meditaciones,* que satisfacen no sólo a las exigencias lógicas, sino también a las exigencias sicológicas que le son peculiares[26].

4

De ello resulta que toda interpretación de la metafísica cartesiana debe reposar, ante todo, en el pequeño tratado de *Meditaciones.* No porque contenga toda la materia de la filosofía (tampoco *Principios* contiene toda la materia de la ciencia), sino porque encierra sus elementos esenciales presentados según su verdadera justificación[27].

Esta observación comporta una triple consecuencia. La primera es que las *Objeciones y Respuestas*, la correspondencia, las exposiciones sintéticas, constituyen, a los ojos de Descartes, sólo aclaraciones o complementos que nunca podrían servir para debilitar, menos aún para contradecir, la doctrina de *Meditaciones.* Descartes invoca constantemente a *Meditaciones*, sea como breviario, sea como introducción necesaria y verdaderamente demostrativa de toda su filosofía. A esta obra remite explícitamente

25 Ibíd., p. 121.

26 Ibíd., IX, pp. 122-123.

27 «Se les podrá llamar *Meditationes de prima philosophia*, porque no me ocupo en ellas sólo de Dios y del alma, sino en general de todas las primeras cosas que se pueden conocer filosofando en orden». Carta a Mersenne, 10 de noviembre de 1640, III, p. 239.

24 la primera parte de | *Principios*[28]; es la que comenta hasta el fin de su vida, sin cambiar nunca nada de ella[29].

La segunda consecuencia es que las teorías metafísicas que Descartes no juzgó necesario exponer en sus *Meditaciones* las considera, sean cuales fueren su interés y profundidad, como pertenecientes, no a los «puntos principales» de su doctrina, sino a sus implicaciones ulteriores o a sus prolongaciones. No están entre las condiciones indispensables para su demostración cierta y su estructura fundamental: «Y es esto lo que ha hecho (...) que haya omitido de propósito muchas cosas en este tratado, porque presuponen la explicación de varias otras»[30]. Esta preocupación por el orden explicaría por qué una doctrina tan cautivadora como la de las verdades eternas no figura en *Meditaciones* ni en los otros tratados, siendo así que en 1630 Descartes anunciaba a Mersenne su intención de exponerla en su *Física*. Tal silencio no podría comprenderse como un gesto de prudencia[31], pues esta teoría era, después de todo, muy cercana a la de Duns Escoto[32] y debía hacerse

28 «Previendo la dificultad que varios tendrían para concebir los fundamentos de la metafísica, he tratado de explicar sus puntos principales en un libro de *Meditaciones*, que no es muy grande pero cuyo volumen ha sido agrandado y la materia muy iluminada por las objeciones que muchas personas muy doctas me han enviado a propósito de ellas, y por las respuestas que les he dado... Para entender bien [la primera parte de los *Principios*], es oportuno leer previamente las *Meditaciones* que he escrito sobre el mismo tema»: *Principios*, Intr. IX, 2, p. 16.

29 Ver la Carta a Clerselier del 15 de abril de 1649.

30 Respuestas a las Segundas Objeciones, IX, p. 121. Compendio de las Meditaciones, VII, pp. 12-13; IX, p. 9.

31 Es la hipótesis de E. Brehier, *La filosofía y su pasado*, p. 104.

32 E. Brehier observa con acierto que la tesis de Descartes difiere de la de Duns Escoto, pues el Dios de Duns Escoto no crea los posibles y su voluntad tiene su límite en lo contradictorio (ibíd., p. 112); pero es permitido dudar que esta diferencia hubiese bastado para conmover profundamente a los teólogos. Además, E. Brehier vincula en Descartes la concepción de las verdades eternas con la del genio maligno (pp. 113 y ss.), un vínculo que no se puede aceptar y que, como se verá, parece contrario al espíritu y a la letra de los textos cartesianos. Este nexo confiere a la voluntad de Dios una omnipotencia anárquica que Descartes le niega: en efecto, hay un orden de imposibilidad al que esta omnipotencia se halla radicalmente sujeta, a saber, el conjunto de lo que contradice al mismo concepto de tal omnipotencia. Así, es la omnipotencia de Dios la que vuelve imposible *para el mismo Dios* que él sea un gran engañador.

pública en 1641, al aparecer en un solo volumen *Meditaciones* y las seis primeras *Objeciones y Respuestas*. Es, en cambio, evidente que esta concepción, por importante que sea, no pertenece a los fundamentos de su doctrina. Es, como hemos dicho, tan sólo un aspecto derivado de una de sus tesis esenciales, la de la incomprehensibilidad de Dios. El desarrollo de la demostración analítica de *Meditaciones* certifica que ella no es | necesaria para 25
resolver los tres grandes problemas a los que esta obra se consagra: el problema del *fundamento de la verdad* (valor objetivo de las ideas claras y distintas), el problema de los *límites de nuestra inteligencia* (error y condiciones humanas de la verdad) y el problema del *fundamento de las ciencias de la naturaleza* (fundamento del mecanicismo, separación de las substancias, existencia de los cuerpos, unión substancial). Pero, por otra parte, ella aporta un precioso complemento a la tesis de la incomprehensibilidad de Dios (fundamentada por la prueba por los efectos), y puede servir para confirmar el rechazo de toda consideración relativa a la finalidad divina. Ella confirma la limitación de nuestro entendimiento. En fin, contribuye a asegurar, en cierto modo de una manera retrospectiva, por la separación radical de Dios y el objeto de nuestras ciencias, la autosuficiencia de estas últimas[33], ya garantizada por la perfecta autonomía de la substancia extensa.

La tercera consecuencia es que si el orden analítico es el único que procura la demostración válida de la filosofía y si *Meditaciones*, que se desarrolla rigurosamente según este orden, es la única que permiten comprender con toda seguridad el conjunto de la doctrina[34], para comprender a *Meditaciones* misma no hay

33 E. Brehier, ob. cit., p. 116.

34 «He procurado, en la medida de mis posibilidades, seguir este orden en mis *Meditaciones*»: Respuestas a las Segundas Objeciones, IX, p. 121. «He procurado no escribir en todo este tratado nada de lo que no tenga demostraciones muy exactas. Me he visto obligado a seguir un orden similar al seguido por los geómetras, que consiste en adelantar ante todo todas las cosas de las que dependen las proposiciones que se buscan»: Compendio de las Meditaciones, VII, pp. 12-13; IX, p. 9. «Y a fin de poder tener la ocasión de examinar aquello sin interrumpir el orden de meditación que me he propuesto, que consiste en pasar gradualmente de las primeras nociones que encuentre en mi mente a aquellas que pueda encontrar en lo sucesivo, hace falta aquí, etc.»: Tercera Meditación, IX, p. 29.

otro método que el de poner en evidencia este orden, único por el cual esta obra demuestra sus verdades[35].

Ahora bien, esto es difícil de descubrir, pues no siempre quiso Descartes volvérnoslo inmediatamente perceptible. En efecto, *Meditaciones* no es sólo seca geometría; es, por el contrario, iniciación de un alma por otra que la conduce. Además, este orden puede fácilmente confundirse con el de la síntesis; y tal contaminación es casi inevitable, a causa de las aproximaciones
26 que no dejan de intentarse con textos | regidos por el orden de la síntesis. Ahora bien, esta confusión constituye un obstáculo dirimente, pues los dos órdenes se oponen entre sí. En efecto, el orden del análisis es el orden de la invención, por tanto, de la *ratio cognoscendi*; se determina según las exigencias de nuestra certeza; es la concatenación de las condiciones que la vuelven posible. El orden sintético es, por el contrario, el que se establece entre los resultados de las ciencias; y estos resultados son la verdad de la cosa. Es, pues, el orden de la *ratio essendi*, aquel según el cual las cosas se disponen en sí en cuanto a su real dependencia. Ahora bien, es evidente que las condiciones que hacen posible el conocimiento cierto de la verdad son diferentes de las condiciones que en sí hacen que las cosas sean o existan, y que la concatenación de mis conocimientos no es la concatenación de las realidades. «Cada cosa particular —precisa Descartes— la debemos considerar en relación a nuestro conocimiento de otro modo que cuando hablamos de ella refiriéndonos a su existencia real»[36]. Así, según el orden analítico, se parte del conocimiento cierto de mi yo, que como primera verdad para el sujeto (*cogito*), es para mí el primer principio; este primer conocimiento hace luego posible el de la

«Por mi parte, en *Meditaciones* he seguido únicamente la vía analítica, por parecerme la más verdadera y la más apropiada para enseñar»: Segundas Respuestas, IX, p. 122. «Así, no juzgo que sea oportuno, ni siquiera posible, insertar en *Meditaciones* la respuesta a las objeciones que se les puede hacer, pues ello interrumpiría toda la secuencia»: Carta a Mersenne, 24 de diciembre de 1640, III, pp. 266-267. Sobre el cuidado de no «pervertir el orden» en *Meditaciones*, cf. Carta a Mersenne, 31 de diciembre de 1640, p. 272.

35 Sobre las analogías que Descartes establecía entre sus *Meditaciones metafísicas* y las demostraciones de Apolonio, cf. Baillet, *La vida del Señor Descartes* (1691), I. VI, cap. I, p. 101. Ver *infra* tomo II, cap. XIV, § 12; cap. XXI, § 5.

36 *Regulae*, Regla 12, X, p. 418.

existencia de Dios, es decir, el conocimiento de que la idea de perfección tiene un valor objetivo; este conocimiento, a su vez, hace posible, dentro de sus límites respectivos, el conocimiento del valor objetivo de las ideas claras y distintas, luego el del valor objetivo de las ideas oscuras y confusas. Se trata de una línea sin inflexiones que va siempre de lo más simple a lo más complejo, *a facilioribus ad difficiliora,* y en la que Dios es sólo un eslabón, como cualquier otro en una cadena de conocimientos. Remóntase de condición en condición, agotando gradualmente el contenido de mi alma, legitimando cada vez una nueva especie de conocimiento y, si es necesario, determinando sus límites[37].

Si, por el contrario, nos situamos en la perspectiva del orden de las cosas según su existencia real, la primera realidad para mí | (*cogito*) se subordina a la primera realidad en sí (Dios), como 27
causa real de todas las cosas, a partir de la cual volvemos a descender a las diversas obras de la creación: yo, esencias, existencia de los cuerpos, distinción y unión del alma con el cuerpo. El tipo más perfecto de esta deducción sintética es suministrado por el *Compendio geométrico* de las Segundas Respuestas, donde el tránsito analítico del *cogito* a Dios ni siquiera se menciona, donde la noción de Dios como creador de todas las cosas permite pasar a la existencia de todas las cosas y a la distinción real del alma y el cuerpo[38]. Según el orden de la síntesis (*ratio essendi*), la existencia

37 «... El primer principio es que *nuestra alma existe* por cuanto no hay nada cuya existencia nos sea más notorio. Añado, además, que no es una condición que deba exigirse del primer principio la de que sea tal que todas las otras proposiciones puedan reducirse a él y probarse por su medio; es suficiente que pueda servir para probar varias de ellas y que no haya otro del cual dependa ni pueda encontrarse más pronto que él. Pues puede ocurrir que no haya en el mundo ningún principio al que puedan reducirse todas las cosas; y la manera en que las otras proposiciones se reducen a ésta: *impossibile est idem simul esse et non esse*, es superfluo e inútil; mientras que es muy útil empezar asegurándose de la *existencia de Dios* y luego, mediante la *consideración de su propia existencia* [es decir, mediante la consideración de la existencia del propio yo], de la de todas las otras criaturas». Carta a Clerselier, junio-julio de 1646, pp. 444-445.

38 Respuestas a las Segundas Objeciones; *Compendio geométrico*, corolario de la Tercera proposición: «Dios ha creado el cielo y la tierra y todo lo que en ellos se contiene y además de ello, puede hacer todas las cosas que concebimos claramente, de la manera en que las concebimos». Este corolario sirve de lema para demostrar la proposición IV.

de Dios como causa primera de todas estas realidades es su primer principio, mientras que según el orden del análisis (*ratio cognoscendi*) su primer principio es el conocimiento de mi yo como primera condición de posibilidad de todos los otros conocimientos ciertos; el conocimiento de Dios que aquél hace posible, al demostrarse como el primer conocimiento *válido* para una cosa fuera de mí se establece entonces como fundamento de *validez* para todos los demás conocimientos y aparece así, aunque sólo desde este punto de vista, como un conocimiento que es también principio según el orden del análisis.

Ahora bien, la confusión entre el orden analítico y el orden sintético es un peligro permanente. En efecto, la demostración analítica, que se sitúa en la perspectiva de la *ratio cognoscendi* y consiste en hallar los *conocimientos* verdaderos de tal manera que se nos manifiesten como necesarios y ciertos, termina colocando fuera de mí *realidades* que tienden a disponerse, desde el punto de vista de su *ratio essendi*, según el orden sintético de su dependencia en sí. Dado que el orden de las condiciones de mi certeza, que no es en absoluto el de la dependencia real de las cosas[39], remite a este último como el conocimiento remite a su objeto, nada es más fácil que hacerles interferir e interrumpir de esa manera el proceso
28 demostrativo. De ahí resultan | confusiones mayúsculas, fuentes de graves errores de interpretación y de reproches injustificados atinentes a la validez de las pruebas[40].

El objetivo de las páginas que siguen será llegar, mediante una constante referencia al orden analítico de las razones, a una interpretación lo más escrupulosa posible de lo que, según

39 Es por ello que Descartes puede estipular que hay que suponer orden incluso entre las cosas que no se preceden entre sí de manera natural (*Discurso*, VI, pp. 18-19). Precisa en *Regulae* que el orden del método es el de la generación de nuestros conocimientos en tanto necesarios y ciertos, no el orden de las cosas: «Esta regla (...) enseña, en efecto, que las cosas pueden ordenarse en diferentes series, no sin duda en cuanto que pueden ser referidas a algún género de ser, tal como los filósofos las han dividido por categorías; sino en cuanto que el conocimiento de las *unas puede seguirse del conocimiento de las otras*, de tal manera que, cada vez que se presenta alguna dificultad, podamos ver de inmediato si no sería útil examinar previamente otras cosas, y cuáles y en qué orden». *Regulae*, Regla 6, X, p. 381.

40 Cf. *infra* tomo II, cap. XIII, § 3; cap. XIV, § 12.

las palabras de Descartes, constituye «los puntos principales» de su filosofía[41].

¿Pero no nos advierte el mismo Descartes que no profundicemos excesivamente en sus *Meditaciones*?

> No hay que inclinarse de ese modo sobre estas *Meditaciones* y sobre las cuestiones metafísicas —nos recomienda— ni atormentarse así en comentarlas; y menos aún es preciso ahondar en ellas más que el autor, como algunos lo intentan: éste las ha profundizado suficientemente como para una introducción.

En realidad, en el espíritu de Descartes, esta advertencia no vale propiamente contra *Meditaciones* sino contra la misma metafísica a la que están enteramente consagradas. En efecto, la metafísica, en la medida en que es una «introducción», no debe desviarnos de aquello a que introduce, es decir, del conocimiento de la naturaleza y el dominio de nuestras pasiones «de la física y de las cosas sensibles», que es donde, según Descartes, está «lo principal»[42]. Se trata, ante todo, de volverse dueño del universo y, como dice Corneille, «dueño de sí como del universo». Observamos que repite los mismos consejos a Elizabeth y a Chanut para la reina Cristina, insistiendo sobre todo en la importancia de las cosas de la vida, que deben prevalecer sobre las matemáticas y la física mucho más aún de lo que éstas deben prevalecer sobre la metafísica. Al tener que ver únicamente con las nociones del entendimiento puro, la metafísica nos desvía del uso del entendimiento unido a la imaginación, es decir, de las matemáticas y de la física, y más aún

41 Comentando a este propósito un fragmento de un manuscrito de Descartes publicado por Baillet, E. Gilson escribe, no sin fundamento: «La meta a la que Descartes apunta no es sólo ni siquiera principalmente inventar ideas nuevas, pues toda la originalidad e incluso la fecundidad de sus ideas proviene del lugar que ocupan en la deducción, no de su contenido tomado por separado». *Comentario del Discurso del Método*, p. 172. De donde se sacará la conclusión, que acaso ya no es por completo la de E. Gilson, de que en Descartes todo es nuevo, incluso lo que en él parece antiguo.

42 Conversación con Burman, v, p. 165: «He allí la ocupación que más debería desearse para el hombre, por cuanto sería la fuente de todas las comodidades de la vida».

de las cosas de la vida, que añaden al uso del entendimiento y de la imaginación el uso de los sentidos. También nos confía Descartes que reserva sólo muy pocas horas por día a las cosas que
29 ocupan a la imaginación y al entendimiento, y muy | pocas horas por año a las que ocupan sólo al entendimiento[43].

Pero, tal vez, hay que guardarse igualmente de tomar tales declaraciones excesivamente al pie de la letra, aunque corresponden al deseo de Descartes de hacer de su doctrina, no una obra de pura especulación sino un instrumento de sabiduría, o, para ser más precisos, de felicidad, siempre al alcance de todos en la vida presente. Hay que tener en cuenta, en este caso particular, la calidad de sus corresponsales: en un caso, alguien muy joven, en el otro, una mujer que según él está, lo mismo que todas las mujeres, más calificada para las cosas de todos los días que para las especulaciones matemáticas y metafísicas. Por añadidura, estas reservas de ninguna manera niegan que toda la metafísica esté incluida en *Meditaciones*. Es, pues, legítimo e incluso necesario profundizar en *Meditaciones,* no ciertamente más de lo que lo ha hecho su autor sino, de ser posible, al menos tanto como él, si se quiere penetrar en la metafísica que allí deduce, la cual constituye, a no dudarlo, la clave de todo su pensamiento. Y esta tarea le está permitida a todos aquellos que, por oficio, tienen que consagrar a la metafísica más que algunas horas por año.

43 Carta a Elizabeth, 28 de junio de 1643, III, pp. 692-693, 695; Carta a Chanut, 26 de febrero de 1649, V, p. 291, l. 20-21.

CAPÍTULO II
LA DUDA Y EL GENIO MALIGNO

1

MEDITACIONES se desarrolla en conformidad con las reglas de un método que prescribe seguir la necesaria concatenación de las razones. Parece, pues, que debe responder por la validez de este método, ya constituido con anterioridad a su redacción. Por otra parte, si la validez de dicho método no estuviera firmemente establecida, las conclusiones a las que *Meditaciones* nos conduce carecerían de fuerza. Pero tal validez sólo puede fundamentarse por obra de *Meditaciones* misma, que constituye la más alta filosofía. De ello resulta que la empresa no puede tener éxito sino a condición de revelar un fundamento último que, aunque obtenido con ayuda del método, posee una evidencia intrínseca tal que, una vez alcanzado, se manifieste como válido por sí mismo, independientemente del procedimiento por el que se ha llegado a él.

El punto de vista de *Meditaciones* sólo puede, pues, definirse rigurosamente en contraposición con el punto de vista de este método considerado en sí, que *Meditaciones* debe utilizar, a la vez que fundamentar.

El método nos es revelado por *Regulae* (a la que se refiere implícitamente el *Discurso del Método*). Lo peculiar de *Regulae* está en que en ésta la obra de la ciencia no se sujeta a ningún otro principio que a la facultad humana de saber. Sin duda, varias tesis metafísicas se dejan ya entrever en ellas: por ejemplo, la reducción del mundo material a la extensión y al movimiento; la distinción real entre la extensión y el pensamiento; la teoría de la imaginación, facultad corporal; el nexo entre la duda y el criterio de la evidencia; la relación entre el *cogito* y el establecimiento

31 de Dios: *Sum, ergo Deus est*, etc.[1]. | Pero estas concepciones se dan sólo como ejemplos, no como puntos de apoyo. El método se presenta como si tuviera una validez independiente de la metafísica y como si se fundara inmediatamente en la certeza inmanente a la razón humana en su auténtica manifestación original, a saber, las matemáticas.

Esta peculiaridad ha llevado a algunos autores, particularmente a Natorp[2], a creer que Descartes empieza por una especie de teoría del conocimiento cercana al criticismo, y se ha creído encontrar así una de las vías para acercarlo a Kant. Suponen que la ciencia, para Descartes, se basa en la facultad humana de conocer, y la intrusión posterior de cuestiones metafísicas transforma y desnaturaliza la primera posición del verdadero problema. En *Regulae,* Descartes recurre sólo a la inteligencia. En *Meditaciones,* supuestamente aparece otro Descartes, que plantea viejos problemas.

Esta manera de ver interpreta las tendencias del filósofo de una manera inexacta. En realidad, *Regulae* se sitúa en el punto en que se trata de constituir el método, pero los problemas que suscita este método todavía no han aparecido. Surgirán tan pronto como este método se haya generalizado de manera absoluta, es decir, cuando se opere rigurosamente el principio de no aceptar como verdadero nada que no sea absolutamente evidente. Descartes terminará por plantearse el problema de la validez aun de la evidencia matemática, que él empieza considerando como suficiente por sí misma, sin ninguna otra justificación; en suma, cuando se pregunte de qué manera estamos autorizados a tener fe en la evidencia misma de las ideas claras y distintas.

Se plantearán de esta manera las dos grandes cuestiones que exige el profundo proceso filosófico de las *Meditaciones*:

1. ¿Podemos juzgar válidamente que a una idea, incluso la que se supone verdadera, corresponde algo real? En suma: ¿responde la realidad que me es exterior a las exigencias internas del entendimiento? Esta pregunta se le impone

1 *Regulae,* Regla 12, x, pp. 421-422.

2 *Descartes Erkenntnistheorie, Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus,* Marburg, 1882.

con fuerza al espíritu de Descartes desde el momento en que se ocupa, no ya de cuestiones físicas aisladas sino de una física total del universo; en pocas palabras, desde el momento en que se eleva a la concepción mecanicista de la extensión y el movimiento. Esta concepción era, en efecto, la única en responder a las exigencias de claridad y distinción del entendimiento. ¿Confórmase, empero, el universo a tales exigencias? De allí resulta el problema fundamental: ¿con qué | derecho concluir de esencias verdaderas a existencias que están fuera de esas esencias? ¿Vale de las segundas lo que vale de las primeras? 32

2. A esta cuestión va a sobreponerse otra. Se trata de preguntarse no sólo si las cosas existentes corresponden a las verdades que percibo en las esencias, sino también si mis mismas ideas claras y distintas son esencias; en pocas palabras, si lo que afirmo en nombre de la razón es verdaderamente la expresión de una razón universal objetiva y no la expresión de necesidades inherentes a mi naturaleza subjetiva; si los nexos que establezco entre tales ideas tienen un valor objetivo o si valen únicamente en la esfera limitada de mi yo.

Esta última pregunta va a especificarse, a su vez, de dos maneras:

a. ¿Es posible que sea yo engañado en lo que llamo la misma intuición de las ideas?
b. Si esta pregunta se resuelve negativamente, si puede asegurarse que lo que conocemos por intuición es verdadero, ¿puedo asegurar que esto seguirá siendo verdadero cuando habré cesado de tener la intuición? ¿Que cuando me acuerde de una idea captada por intuición o de propiedades demostradas, esas ideas y esas propiedades serán siempre verdaderas, habiendo permanecido inmutables mientras yo no pensaba en ellas? En suma, ¿corresponde fuera de mí una conservación de la verdad en sí a la conservación de los conocimientos en la facultad extrarracional de la memoria supuesta por toda deducción, la cual se desarrolla en el tiempo?

La respuesta positiva a estas preguntas requiere toda la metafísica de Descartes. Sólo gracias a tal respuesta la ciencia se legitimará, a los ojos de Descartes. Lejos de suponer que pueda bastarle un idealismo metódico, nunca admite Descartes que el espíritu humano pueda definir y postular la realidad de las cosas en virtud de las necesidades que le son propias. Nunca ha creído poder hacer descansar la certeza únicamente en el espíritu humano, de cuya imperfección está consciente. En este sentido, difiere por completo de Kant, a quien por otra parte se acerca al plantear la cuestión del valor objetivo de nuestros conocimientos *a priori*.

2

La aparición de las cuestiones metafísicas está condicionada, como acabamos de ver, por la preocupación de fundamentar la certeza de manera inconmovible, llevando la investigación hasta el absoluto, es decir, poniendo a prueba la misma certeza de las matemáticas, de la que procedía el método universal. Así, | para llegar 33
a una certeza completa, Descartes quiere examinar toda la esfera de la certeza. No quiere tener sólo la ilusión de estar en lo cierto, de fiarse ciegamente a una certeza que no ha sido controlada; en suma, a una certeza que no estuviera cierta de sí misma, ignorando si está fundada y de qué manera lo está. No apelar a la certeza antes de haberle exigido sus «credenciales», es decir, en suma, antes de haberla sometido a una crítica y, por otra parte, examinar la esfera completa de la certeza: he ahí dos rasgos de la filosofía cartesiana que innegablemente la aproximan a la filosofía kantiana[3].

3 El error de Natorp, y de una manera general de la escuela de Marburg, reside en un prejuicio contrario a todo método histórico sano y que consiste en hacer entrar, cueste lo que cueste, a todos los filósofos, anteriores o posteriores a Kant, en las perspectivas de la filosofía kantiana, metamorfoseando a los primeros en precursores más o menos inconscientes y a los segundos en discípulos más o menos desleales. Resulta, además, que en este caso particular, contrariamente a lo que piensa Natorp, es *Medltaciones* más que *Regulae* la que permite comparar a Descartes con Kant, pues es *Meditaciones* la que se eleva a un punto de vista próximo a la *Crítica*, al proponerse fundamentar el valor objetivo de nuestros conocimientos, un problema que *Regulae* ignora.

Ahora bien, si se quiere llegar a una certeza total, no se puede admitir nada en nosotros que no sea absolutamente cierto; en otras palabras, hay que poner en duda todo lo que no sea de una certeza absoluta y, por otra parte, excluir absolutamente de nosotros todo lo que sea gravado con la duda.

Una triple necesidad se pone así de manifiesto:

1. Necesidad de la duda previa.
2. Necesidad de no eximir de la duda nada mientras ésta no sea radicalmente imposible.
3. Necesidad de tratar como provisionalmente falsas las cosas así gravadas con la duda, lo cual acarrea la necesidad de rechazarlas por completo.

A esta triple necesidad corresponden tres características de la duda cartesiana: ésta es *metódica*, *universal* y *radical*.

Además, como su carácter metódico hace de ella un simple instrumento con miras a fundamentar la certeza del saber, es decir, el dogmatismo de la ciencia, de este carácter deriva una cuarta característica de la duda cartesiana: ésta es *provisional*.

3

La Primera Meditación hace una aplicación de la duda en cuestión.

Después de haber definido el fin, a saber, el conocimiento «cierto e indubitable», indica el medio, a saber, la duda hiperbólica, que rechaza por completo todo lo que, por poco que sea, no goza de | seguridad. Aplicar esta duda consiste no en censurar las 34
diversas opiniones sino en criticar su principio, que las llevará a la ruina. Y tal principio es que el conocimiento nos viene de los sentidos[4]. A partir de allí empieza un proceso exhaustivo que expande la duda mucho más allá de la esfera de los objetos sensibles.

4 Primera Meditación, VII, p. 18, l. 6-14; IX, pp. 13-14. En general, hacemos referencia a los textos latino y francés de *Meditaciones*. Baillet (*Vida de Descartes*, l. VI, cap. 9, p. 172) estima que la traducción francesa, revisada por Descartes, es preferible al original, por cuanto el autor, con miras a «aclarar» ciertos

Este proceso, que va de lo complejo a lo simple, se efectúa conforme al orden. Los sentidos nos engañan. Las percepciones sensibles acaso no son más que sueños. Pero los sueños son imaginarios sólo porque combinan de manera arbitraria elementos más simples y más generales: ojos, manos, cabezas, cuerpos, etc. Estos elementos parecen no poder no ser reales pues, al estar fuera del compuesto, escapan a la posible arbitrariedad de la composición. Sin embargo, estos mismos elementos componentes son compuestos: pueden, pues, serlo de manera arbitraria; ser, por tanto, imaginarios y en consecuencia dudosos. De ahí la necesidad de elevarse hasta los elementos de estos elementos: figura, número, cantidad, grandor, espacio, tiempo, etc. Se desemboca, entonces, en naturalezas absolutamente «simples y generales», que al no ser compuestas, escapan, por definición, a toda posible arbitrariedad de las combinaciones y por tanto a la duda. Se vuelve a encontrar aquí el plan de *Regulae*, según la cual las matemáticas son ciencias absolutamente ciertas, porque versan sobre objetos simples y generales[5].

Como se ve, el análisis revela igualmente la cualidad sensible (por ejemplo, el color)[6] como uno de los componentes de nuestras representaciones que no pueden descomponerse. Tampoco ella | podría fingirse, y su simplicidad para con nosotros también nos la vuelve indubitable. Nos hallamos así en presencia

35

pasajes latinos que no estaban suficientemente claros «para toda clase de personas», ha aportado «algunos pequeños cambios» y «se ha corregido a sí mismo». Sin embargo, las razones que Baillet da para su preferencia no son *a priori* muy convincentes. Si la traducción francesa es mejor, ello se debe a que sus traductores, por razones de elegancia, han suprimido, si no siempre al menos con frecuencia, «la jerga del oficio», que ya en latín parece ruda y bárbara. Si Descartes no ha querido cambiar el estilo de sus traductores, se debe a que «su modestia y la estima que por ellos tenía (...) (le) hacían considerarlo mejor que el suyo». En realidad, sucede a menudo que la traducción francesa debilita el rigor y la concisa precisión del latín. ¡Cuántas veces no le ocurre interrumpir una carta empezada en francés para expresarse en latín, en cuanto le hace falta entrar en precisiones! Pero como al revisar la traducción, Descartes añade o señala en francés matices que la versión latina deja en la sombra, es preciso concluir que hay que consultar una y otra, para escoger en cada una las fórmulas más expresivas o más precisas.

5 Primera Meditación, VII, pp. 16-20; IX, pp. 13-15; *Regulae*, Regla 2, X, p. 365.

6 Primera Meditación, VII, p. 20, l. 7; 11-12.

del sentimiento, noción simple y primitiva, que estará en la base de la psicología del *hombre* propiamente dicho. Así, pues, aquí Descartes divide implícitamente las ideas en dos categorías: las compuestas (adventicias y facticias) y las simples, que pueden ser sensibles o intelectuales (innatas). Todas las ideas compuestas son sospechosas, pues todas pueden ser facticias (*facticiae = fictae*). Todas las ideas que no pueden descomponerse, o naturalezas simples, sean intelectuales o sensibles, son necesariamente indudables, pues no pueden ser facticias. Son nociones primitivas o datos inmediatos, todas las cuales se revelarán más tarde como innatas[7]. De momento, sólo se retienen las naturalezas simples intelectuales; el sentimiento se introducirá en la cadena de las razones sólo en el transcurso de la Sexta Meditación. Y es que el sentimiento, aunque sea una naturaleza simple lo mismo que la idea del entendimiento, es menos absoluto que ella, pues el entendimiento puede existir sin el sentimiento, mientras que el sentimiento no puede existir sin el entendimiento. El orden implica, pues, que se empiece considerando sólo la idea del entendimiento. Por otra parte, el carácter indudable de cada sensación separadamente considerada no compromete en nada la conclusión relativa a la índole engañadora del conocimiento sensible, ya que éste conocimiento se constituye

7 La distinción entre las nociones primitivas intelectuales, que son simples o en sí no susceptibles de descomposición (extensión, esencias matemáticas, inteligencia, etc.) y las nociones primitivas sensibles que, en sí compuestas, son no susceptibles de composición y simples para nosotros (sentimientos), debe aproximarse a la distinción leibniziana entre las naturalezas simples no susceptibles de descomposición *en sí*, que son los últimos elementos del análisis y son intelectuales (*primitivae simplices*), y las nociones simples y no susceptibles de descomposición *para nosotros*, que son sensibles (*confusa sensuum*): «Sunt etiam primitivi simplices omnia phaenomena confusa sensuum, etc.» «... Colores, sabores, etc.». Leibniz, *De analysi notionum et veritatum*, Couturat, *Opusc.*, p. 360, y también pp. 38, 219, 512, etc. Pero la oscuridad y la confusión de lo sensible son diferentes en Descartes, pues provienen de la mezcla efectiva de dos naturalezas incompatibles y no, como en Leibniz, sólo de la incapacidad de nuestra mente para acceder al componente infinitamente pequeño. Aunque nacido de una composición, el elemento sensible no es, sin embargo, susceptible de descomposición. La confusión y la oscuridad del sentimiento son, pues, en Descartes, una característica intrínseca y no, como en Leibniz, una característica extrínseca y sólo relativa a nosotros. Sobre el innatismo de primer grado y el de segundo grado (congenitalidad), ver tomo II, cap. XIV, § 9.

siempre sólo mediante la combinación de las sensaciones. Ahora bien, esta combinación puede considerarse siempre como ficticia.

4

Como ya se ha podido observar, la cuestión de la verdad ha cam-
36 biado de sentido en el decurso del análisis. Originariamente, | se trataba de saber si a nuestras ideas les corresponde una realidad exterior; ahora se trata de la verdad de las ideas consideradas en su propia realidad, «sin que tengamos que tomarnos la molestia de saber si se encuentran o no en la naturaleza»[8]. Pero el orden del análisis legitima este tránsito a primera vista sorprendente. Al descomponer las imágenes en los elementos simples y generales que las vuelven posibles nos hemos elevado del hecho al derecho, es decir, de las representaciones tal como se dan, a las condiciones necesarias y universales de toda representación posible, válidas, en consecuencia, para toda representación, real o imaginaria. Se ha pasado de este modo de la esfera de la existencia a la esfera de lo posible, que abarca toda existencia *concebible*. Es verdad que el cuadrado tiene cuatro lados, incluso si no existe en la naturaleza, pues sea que exista o no exista, seguirá siendo verdad que no puede tener ni más ni menos que cuatro lados. Así, pues, el resultado del primer momento del análisis consiste en gravar de duda el contenido particular de las representaciones y en sustraer a la duda las condiciones necesarias de toda representación posible. Pero en este caso particular, tales condiciones no son en modo alguno formales. Son condiciones ciertas sólo en calidad de componentes últimos y por tanto necesarios; en suma, en razón de su simplicidad. Es claramente su simplicidad la que las sustrae de la duda natural, aunque sea su función de condición de toda representación posible la que permite afirmar su verdad intrínseca, independientemente de cualquier relación con una existencia exterior.

8 Primera Meditación, VII, p. 20; IX, p. 16.

La aplicación del principio de la descomposición de lo complejo en lo simple no permite llegar a elementos más simples que los elementos no susceptibles de descomposición, los cuales, en calidad de nociones matemáticas fundamentales, constituyen el contenido de nuestro entendimiento. Y la imposibilidad de dudar, proveniente de la imposibilidad de llevar la descomposición más lejos, se ve confirmada por esa certeza natural que les concedíamos y que hace que, contrariamente a los objetos sensibles, escapen a todas las *razones naturales de dudar*. Por una parte, «*la naturaleza de mi espíritu* es tal, que no podría evitar considerarlas verdaderas, mientras las concibo clara y distintamente»[9]; por otra, por cuanto «tratan de cosas sumamente simples y generales», «la aritmética, la geometría y otras ciencias de la misma índole contienen algo cierto e indudable», a diferencia de la «física, la astronomía, la medicina y | todas las otras ciencias que, por depender de la consideración de 37
las cosas compuestas, son sumamente dudosas e inciertas»[10].

Puesto que la certeza se vincula de una manera natural con estas nociones y el método de la descomposición confirma —si fuere necesario— la legitimidad de la certeza natural, *Meditaciones*, que procede estrictamente según el orden, debe descuidar o descartar las pretendidas razones naturales para dudar que las obras de divulgación (*Discurso, Principios*) invocan contra las matemáticas. Dejan igualmente de lado el argumento tomado de los paralogismos que algunas veces cometen los matemáticos: estos razonamientos inválidos pueden hacerme dudar de mi capacidad de acceder a las nociones ciertas, pero no de las mismas nociones, ya que éstas por naturaleza no pueden ser dudosas y se ha probado que, en este caso particular, se las ha reemplazado por nociones oscuras y confusas[11]. Descartan, por otra parte, la duda tomada

9 Quinta Meditación, VII, p. 65; IX, p. 52.

10 Primera Meditación, VII, p. 13; IX, p. 16.

11 «¿Qué se me puede objetar para obligarme a ponerlas en duda [las verdades geométricas]? ¿Será que mi naturaleza es tal que estoy muy propenso a equivocarme? Pero ya sé que no puedo equivocarme en los juicios cuyas razones conozco claramente. ¿Será que he considerado antes como verdaderas y ciertas muchas cosas que luego he reconocido como falsas? Pero no había conocido clara y distintamente ninguna de esas cosas». Quinta Meditación, VII, p. 70; IX, p. 56.

de la ilusión de los sueños, capaces de engañarnos acerca de las existencias, pero no sobre las nociones matemáticas, pues, vele yo o esté despierto, dos y tres puestos juntos forman siempre el número cinco, y nunca tendrá el cuadrado más de cuatro lados[12].

No se ve, pues, cómo el filósofo podría llegar a algo más simple y más indudable que estas nociones matemáticas, si la reflexión no se elevara del plano natural al metafísico, poniendo en cuestión la validez que «por naturaleza» les atribuye necesariamente nuestro espíritu. Tal reflexión nace de la confrontación de esta certeza con una vieja opinión metafísica «recibida de oídas» y que basta para quebrantarla, sin que podamos sacar del contenido de tales nociones nada que pueda garantizar su derecho a ser ciertas. Esta opinión tiene que ver con la idea vaga de un Dios infinitamente poderoso que, por serlo, tendría el poder de engañarnos en todo. Nuestra voluntad, inspirándose en esta duda baladí, aleja entonces por completo la certeza de todo lo que la inteligencia nos proponía como naturalmente cierto[13].

El acto de rechazar voluntariamente como falso todo aque-
38 llo de lo que, | hablando en general, no tengo certeza, certifica la intervención de la libertad[14], la cual no sólo suspende el juicio afirmativo sino que lo transforma en juicio negativo, para de ese modo guardarse mejor de un juicio positivo. Este tránsito del plano de la naturaleza de mi espíritu al plano metafísico, que lo trasciende y pone en cuestión, pone de manifiesto, en el proceso instruido a la duda exhaustiva, una discontinuidad que hace evidente la intervención de mi libre albedrío. Si podemos elevarnos por encima de la esfera de nuestro entendimiento finito para gravar en bloque el valor de las nociones que éste presenta como necesarias y ciertas, se debe a que disponemos con respecto a él de un poder superior, infinito, capaz de desplegar un esfuerzo contrario a la naturaleza. Esfuerzo contrario a la naturaleza, pues

12 Primera Meditación, IX, p. 16. Cf. *Discurso*, Cuarta parte: «Si ocurriere, incluso estando dormido, que se tuviere alguna idea sumamente distinta, como por ejemplo que un geómetra inventara alguna nueva demostración, su sueño no le impediría ser verdadera». VI, p. 39, l. 13.

13 Ibíd., pp. 16-17.

14 *Principios*, I, art. 6.

llega a excluir radicalmente del saber y la certeza aquello que, «por la naturaleza de nuestro espíritu», se opone por completo a dicha exclusión. Tal poder superior es el de mi voluntad[15].

Así, pues, lo infinito bajo su doble aspecto, a saber, el divino, en tanto infinitud de la omnipotencia divina, y el humano, en tanto infinitud de mi voluntad, hace posible el tránsito de la duda hiperbólica fundada en razones naturales, a la duda hiperbólica fundada en una razón metafísica. Este tránsito de la duda universal fundada en razones naturales a la duda universal metafísica intima al entendimiento a justificar, si le es posible, la certeza natural que tiene de sus ideas. Y de ahí el problema: ¿es aquello que para mi entendimiento constituye la condición de posibilidad de toda representación, es decir, de toda realidad para mí concebible, *ipso facto* condición de posibilidad de toda realidad en sí? ¿Es lo posible para mi inteligencia un verdadero posible, una esencia? Es lo que *naturalmente* y de una manera necesaria estoy | llevado a pensar, pero que de ninguna manera está aún 39
metafísicamente fundado.

Al combinarse con la noción del Dios engañador, infinitamente poderoso, principio de una duda posible con respecto a las ideas claras y distintas, la acción de la voluntad infinita instaura la ficción del genio maligno que funda un método de investigación

15 En *Meditaciones,* la voluntad y la libertad siempre se consideran sólo desde el punto de vista de las condiciones de posibilidad de la ciencia (libertad de dudar, de poner atención, de evitar la precipitación, de afirmar tan sólo ideas claras y distintas, de evitar el error, etc.). El punto de vista moral está más o menos ausente. Desde el punto de vista metafísico, el único problema es el de conciliar el mal uso de la libertad, que trae consigo el error y el pecado, con la bondad y la absoluta veracidad del autor de nuestro origen. Cuando al fin de su vida aborde la cuestión moral, Descartes hará consistir la virtud y el bien soberano en el buen uso del libre albedrío y en la firmeza de la voluntad sólo *a falta de algo mejor*, es decir, a falta del conocimiento claro y distinto para nosotros posible acerca de lo que está bien, es decir, acerca de lo que en sí conviene hacer en cada caso. En suma, a falta de buenos juicios, que suponen la posesión de lo verdadero, la excelencia se halla transferida a la voluntad de juzgar bien, que tiene que contentarse con ser la voluntad de pronunciar los mejores juicios posibles (cf. cap. XIX, «Algunas consecuencias relativas a la medicina y a la moral», II). Así, pues, el problema de la libertad parece ser, para Descartes, sólo un problema de segundo orden, sea cual fuere la importancia del papel que el libre albedrío desempeña en el descubrimiento de la verdad y en la acción moral.

que permite anular en el saber aquello que, por mínimo que sea, puede ponerse en duda, es decir, que permite arrojar fuera de mi espíritu, como se arroja lo falso, lo que podría quedar en él en calidad de simplemente dudoso. El carácter voluntario y metódico de esta ficción se pone de relieve en su doble cualidad de artificio resolutorio e instrumento psicológico: al hacer posible una operación de la voluntad que debe ejercerse en contra de los hábitos y las tentaciones de lo probable, es instrumento psicológico[16]; como figuración del principio que ordena tratar lo dudoso como falso, es el análogo de esas construcciones ficticias de la geometría o de la astronomía que permiten efectuar los cálculos y las demostraciones y excluir las nociones dudosas en beneficio de las nociones ciertas[17]. Pero lo principal es que esta ficción voluntaria, que instala provisionalmente aunque de una manera perentoria la falsedad en el corazón mismo de lo infinito divino, concede a la duda un alcance absolutamente universal. Reduce a unidad, para el conjunto de nuestras facultades de conocer, el conjunto de las diversas razones de dudar. Apoyada en ella, la voluntad puede, en el acto indivisible de su libertad, arrojar radicalmente fuera de mí la totalidad de los conocimientos. Esta duda radical, en tanto suspensión de todo juicio sobre todas las cosas, anuncia, por su carácter uno y total, una actitud categórica del sujeto filosofante. Es radical, porque hace falta una duda radical para una certeza completa. Descartes quiere plantear el problema

16 La comparación de la duda radical con el esfuerzo por enderezar la curvatura de un bastón, torciéndolo en sentido inverso, da al método el carácter de un ejercicio espiritual, que lo emparenta con los procedimientos de elevación religiosa. Exigencias metafísicas y exigencias religiosas convergen cuando rigen la ruptura con los hábitos y el desapego respecto de lo sensible. (Sobre la combinación del estilo religioso y el estilo geométrico, cf. *infra* tomo II, cap. XXI.)

17 Respuestas a las Quintas Objeciones, VII, p. 349. Compárese con *Regulae*, Regla 12, X, p. 417, l. 16-27, donde Descartes, comentando la fórmula de Eudoxo de Cnidos (*sôzein ta phainomena*), señala la urgencia de suposiciones metodológicas que pueden ser más o menos ficticias (como los círculos imaginarios de las órbitas de los planetas de Aristóteles y Ptolomeo), pero que son necesarias para distinguir las cosas simples de las cosas compuestas y ver, a propósito de unas y otras, dónde puede encontrarse el error y cuáles son las nociones que pueden conocerse con certeza, a fin de aplicarnos sólo a ellas.

de la certeza en toda su amplitud. En este punto se asemeja a Kant, que juzgará necesario, para rectificar la razón, no censurar algunas doctrinas particulares sino instaurar una | crítica que ponga en cuestión toda la facultad de conocer[18]. Pero difiere de él en que, para Descartes, es una hipótesis metafísica la que permite plantear el problema y un conocimiento metafísico el que permite resolverlo; y en que, para él, el valor de mi conocimiento no se encuentra en mi mismo espíritu sino fuera de él. 40

De esta duda total y radical emerge de inmediato la primera certeza absoluta. Hay, en efecto, una cosa que la duda, incluso la duda metafísica, no puede alcanzar: es la condición interna del acto de dudar, condición que le es inmanente, a saber, la existencia de mi pensamiento: «Dudo, pienso, luego existo»[19]. Así, la duda metafísica, al igual que la duda hiperbólica fundada en las dudas naturales, se exorciza por el recurso a las condiciones de la duda, aunque cada una de ellas de manera muy diferente. Porque si no puedo dudar naturalmente de las nociones matemáticas, es porque se halla ausente de ellas la condición que hace posible la duda, a saber, la composición. La imposibilidad de dudar se funda aquí en la naturaleza del objeto que se ofrece al pensamiento, y la certeza corresponde a tal objeto. Por el contrario, si no puedo dudar metafísicamente de mi pensamiento es porque en la duda siempre debe afirmarse su existencia como condición necesaria de esta operación mental, de modo que basta con dudar para ya no poder dudar del pensamiento que duda[20]. La imposibilidad de dudar fúndase aquí en la naturaleza del mismo acto de dudar y en la necesaria presencia en él de su condición *sine qua non*: el sujeto pensante. La certeza corresponde entonces, únicamente, al sujeto. Se ve de esta manera que el problema de la certeza relativa a los objetos se mantiene en toda su magnitud.

18 «Es muy útil no aceptar nada en su haber sin examinar a qué título o por qué causa se lo recibe». Carta a Mersenne, 16 de octubre de 1639, II, p. 598. «Examinar las credenciales» será una de las fórmulas favoritas del kantismo.

19 Segunda Meditación, pp. 24-25; IX, p. 19.

20 Respuestas a las Segundas Objeciones, IX, p. 114.

5

El tránsito a la primera certeza absoluta se ha vuelto posible: 1) por el ejercicio de dudas de diferentes especies; 2) por el empleo de la hipótesis o ficción del genio maligno; 3) por la apelación al principio de la descomposición de los objetos de la duda natural y el recurso a la condición interna que le hace posible al sujeto el acto mismo de dudar.

1. La duda metódica y sistemática, que es fingida y no procede de las cosas sino de la resolución de dudar, difiere de la
41 duda real, que resulta de la naturaleza de las cosas y | puede generar el escepticismo[21]. Por este carácter sistemático y generalizado merece ella el nombre de *hiperbólica*, conforme al sentido etimológico de la palabra hipérbole (*hyperbolê*, exceso), que en retórica designa la figura por la que se da al objeto en consideración algún grado más, en su beneficio o en su detrimento, que el que en realidad posee. El doble principio de esta duda, a saber, el de tratar como *absolutamente falso* lo que es sólo simplemente *dudoso,* y el de rechazar *universalmente* como engañador *en todos los casos* aquello que ha podido engañarme *algunas veces*, responde perfectamente a la significación del término, llevando a cabo el salto hiperbólico en dos sentidos diferentes. Hay, pues, tantos grados de duda hiperbólica cuantos son los grados de generalización de la duda y las categorías de objetos, en sí mismos cada vez menos naturalmente dudosos y marcados no obstante con la exclusión.

La duda universal extendida al conocimiento sensible —en virtud del error de los sentidos— es menos hiperbólica que la que se extiende, además, a los conocimientos matemáticos, so pretexto de los paralogismos que allí pueden cometerse (según el argumento del *Discurso*); estas dos dudas son, a su vez, menos hiperbólicas que la que, fundándose en la ilusión del sueño, pretende marcar de un solo golpe las ideas sensibles y las ideas matemáticas. La más hiperbólica de todas es la que se funda en la hipótesis del genio maligno, pues al ser absolutamente

21 Cf. Regis, *Respuesta al libro del Sr. Huet*, etc., pp. 5 y 3.

universal, ataca lo que el argumento del sueño no podía perturbar, a saber, el valor objetivo intrínseco de las ideas claras y distintas. En efecto, consideradas independientemente de esta hipótesis, sueñe yo o esté despierto, las ideas matemáticas conservan la verdad que les es propia. La pierden, por el contrario, si Dios me engaña voluntariamente a propósito de ellas: en tal caso, vele yo o esté soñando, guardan la misma falsedad. En realidad, Descartes confiere la cualidad de hiperbólica a todas las dudas que tienen un carácter metódico[22]. Pero distingue entre ellas a las que considera más universales: la duda fundada en la ilusión del sueño y la que se funda en la hipótesis del genio maligno[23].

2. La duda fundada en el genio maligno ocupa un lugar aparte, en cuanto que es la única que reposa, no en razones naturales de dudar, es decir, en dudas suscitadas por errores o ilusiones que se producen de una manera natural (errores de los sentidos, delirios demenciales, ilusión de los sueños), sino en una *opinión metafísica*. De ahí su nombre de *metafísica*. No sólo | no es inspi- 42
rada por la naturaleza (sólo de nuestro espíritu o de nuestra substancia compuesta), sino que es contraria a «*la naturaleza de nuestro espíritu*», que espontáneamente considera indubitables las ideas claras y distintas.

3. Cuando se trata de exorcizar las dudas hiperbólicas fundadas en razones naturales de dudar[24], el método consiste en buscar lo que escapa a la *condición material de la duda*, a saber, lo simple: en efecto, la duda, sea la que sea, sólo puede versar sobre una ficción, y toda ficción es compuesta. Se concluye, pues, de lo simple a lo cierto. Cuando se trata de exorcizar la duda metafísica, el método consiste en buscar la *condición formal* de la duda en general: una condición que, al ser postulada necesariamente como real por la misma duda, necesariamente se le escapa. Al ser la indubitabilidad el carácter necesario de lo simple, la indubitabilidad

22 Sexta Meditación, VII, p. 89, l. 19; IX, p. 71; Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 226, l. 18; IX, p. 176.

23 Sexta Meditación: «Duas maxime generales dubitandi causas», VII, p. 77, l. 7.

24 *Las dudas hiperbólicas fundadas en razones naturales de dudar* se oponen a la *duda metafísica* (duda hiperbólica fundada en la hipótesis del genio maligno). La expresión *duda natural* sólo conviene, hablando con rigor, a las dudas no hiperbólicas, es decir, a las dudas verdaderas y no ficticias.

absoluta implica la simplicidad absoluta. Se concluye entonces, de lo cierto a lo simple, aunque, por otra parte, dicha simplicidad resulta con no menor evidencia del mismo proceso generador.

6

La hipótesis del gran engañador o la ficción del genio maligno, que constituye el instrumento de la duda metafísica, plantea un problema: el de su origen o fundamento. ¿Se funda al menos parcialmente en la naturaleza de las cosas, teniendo su raíz en ciertas verdades de la filosofía cartesiana? ¿Es, por el contrario, un artificio completamente ajeno a esas verdades y tal que, una vez descubiertas las verdades, anulan de raíz el pretexto en cuyo nombre se pretendía invocarlo?

En el primer caso se considera[25] que la hipótesis se halla fundada en la verdadera naturaleza de la omnipotencia divina y se la vincula, juntamente con la doctrina de las verdades eternas, con las consecuencias implicadas por dicha omnipotencia considerada en sí misma. La idea de un engaño universal, cuyo autor sería Dios, no sería entonces una ficción enteramente excluida por la naturaleza divina, sino una de las posibilidades que originariamente se le ofrecen a su omnipotencia. Sin embargo, Dios, que es bueno, habría elegido libremente limitar su omnipotencia en virtud de su bondad, y al ser el engaño un mal, habría decidido ser veraz. La refutación de la hipótesis de un engaño de Dios
43 no podría, pues, de derecho, efectuarse por la | prueba de su omnipotencia, sino únicamente por el recurso a su bondad. La oposición entre el genio maligno y el Dios veraz se manifiesta, pues, como una especie de reflejo de un conflicto, en Dios, entre su potencia y su bondad, entre su poder y su voluntad: pudiendo engañarnos, Dios no ha querido hacerlo. Y de ahí la identificación de esta hipótesis en su raíz con la teoría de las verdades eternas: Dios era tan libre de engañarnos como era libre de crear otras verdades que aquellas que nosotros reconocemos, de modo que hubiese

25 Es la tesis defendida por H. Gouhier, IX Congreso Internacional de Filosofía, 1937, I, pp. 69 y ss., y por E. Brehier, *La filosofía y su pasado*, pp. 113-116.

podido ser verdadero que la suma de los ángulos de un triángulo no fuera igual a dos rectas ni *dos* más *tres* igual a *cinco*. Así, el poder de Dios ocultaría en el fondo de sí mismo algo irracional y anárquico. El conflicto entre la omnipotencia y la bondad exhibiría cierto aspecto trágico, apto para seducir la imaginación. De ahí la idea de cierto pesimismo y de cierta inquietud, vinculadas al misterio de nuestro origen, etc.[26].

En el segundo caso se considera que la hipótesis de ninguna manera podría fundarse en la verdadera naturaleza de la omnipotencia divina, pues ésta, bien entendida, la suprime necesariamente. La bondad puede sostenerse como el único argumento capaz de fundamentar la veracidad divina sólo cuando se desconoce la naturaleza de esta omnipotencia. Por consiguiente, la bondad no podría limitar la omnipotencia de Dios. Por otra parte, al ser ésta por naturaleza capaz de instaurar libremente otras verdades que aquellas que han sido creadas, mientras que es, por naturaleza, incapaz de engañar, no hay nada común entre la teoría de las verdades eternas y la hipótesis del genio maligno: la primera se funda en la verdadera naturaleza de las cosas, la segunda es una ficción pura y simple, que sólo ha hecho posible el desconocimiento real o fingido de dicha naturaleza.

Los textos de Descartes, íntegramente consultados, certifican que esta última interpretación es la única admisible[27].

Es verdad que el planteamiento del problema de la validez de las ideas de nuestro entendimiento implica la posibilidad de definir los límites de este entendimiento (*limites ingenii definire*, como *Regulae* lo exige), al mismo tiempo que la puesta en duda de las certezas naturales, que la hipótesis del genio maligno refiere a la noción vaga de la infinitud divina contrapuesta a la finitud de nuestro ser; y de este modo se puede estar tentado a establecer un nexo entre tal hipótesis y la teoría de las verdades eternas.

| Pero, en primer lugar, si la hipótesis en cuestión tuviera el 44
mismo fundamento que la teoría aludida, se apoyaría, lo mismo

26 H. Gouhier, ibíd., p. 72.

27 Es la tesis que hemos defendido en «Descartes en el Congreso Descartes», cf. *Revue de Métaphysique*, 1938, pp. 122 y ss. Ver tomo II, cap. X; es una tesis que defiende igualmente Jean Laporte en *El racionalismo de Descartes*, Paris, 1945, p. 171.

que ella, en el verdadero conocimiento de la omnipotencia de Dios. Sería, pues, metafísicamente irrefutable en virtud del verdadero concepto de tal omnipotencia y sólo podría descartarse de una manera moral, recurriendo a la bondad de Dios que limita su propio poder. Pero Descartes excluye expresamente esta eventualidad. Sin duda, la bondad excluye el engaño, pero no menos lo excluye la omnipotencia: «Se entenderá que es imposible que Dios sea engañador si se acepta tener presente que la forma o esencia del engaño es un no-ser hacia el cual el ser Supremo *nunca puede* inclinarse»[28]. La bondad, lejos de poner límites a la omnipotencia, conspira con ella, pues engañar es tan apropiado a la impotencia como a la malicia: «Querer engañar, lejos de ser una señal de poder (*potentia*), es signo no sólo de malicia sino de debilidad (*imbecillitas*)[29]». La omnipotencia como tal excluye la maldad[30]. La refutación, obtenida ya en el plano ontológico, no haría más que ser confirmada en el plano moral, suponiendo que la bondad constituya en Dios un plano moral opuesto al ontológico o incluso meramente distinto de él, una distinción que Descartes rechaza.

En consecuencia, la hipótesis del Dios engañador no se funda en el «misterio de nuestro origen» sino en una falsa idea que nos hacemos de nuestro autor y de su omnipotencia[31]. En cuanto conozco clara y distintamente esta omnipotencia, me doy cuenta por una sola y misma razón, tanto de que ella me ha creado libremente (lo mismo que las verdades eternas), pues es el autor necesario de todo ser, como de que no puede ni quiere engañarme, pues no puede ser el autor del no-ser.

---

28 Respuestas a las Sextas Objeciones, IX, p. 230.

29 Cuarta Meditación, IX, p. 43; *Principios*, I, art. 29.

30 «La maldad no puede ir junto con la potencia soberana». Conversación con Burman (Primera Meditación), V, p. 147. «*Supongo que hay alguien que es extremadamente poderoso, y si me atrevo a decir, malicioso y astuto*...». Añádese aquí una restricción, y la razón es la siguiente: hubiera contradicción en el lenguaje del autor si dijera «muy poderoso y malvado»; la omnipotencia y la maldad no pueden ir juntas, y por eso añade: «*Si me atrevo a decir (Si fas est dicere)*». Ibid. (Segunda Meditación), V, pp. 150-151. Contrariamente a la hipótesis de la libre creación de las verdades eternas, la hipótesis del genio maligno es el modelo de las suposiciones imposibles o absurdas.

31 «Cum authorem meae originis adhuc ignorarem, vel saltem ignorare me fingerem»: Sexta Meditación, VII, p. 77, l. 15.

El principio que fundamenta la doctrina de las verdades eternas es que «nada, del género que sea, puede existir que no dependa de Dios». Este principio implica la negación del principio inverso: «Es evidente que no repugna menos | que la falsedad o la imperfección como tales procedan de Dios, que el que la verdad o la perfección procedan de la nada»[32]. Ahora bien, la hipótesis del Dios engañador reposa sobre este último principio. Por consiguiente, aunque la teoría de las verdades eternas es verdadera, la hipótesis del Dios engañador es falsa. Al ser el principio de la primera la negación del principio de la segunda, hay que concluir que la doctrina de las verdades eternas implica matemáticamente la refutación de la hipótesis del genio maligno. 45

Así, pues, la doctrina de las verdades eternas descansa sobre el conocimiento del Dios verdadero y de la verdadera omnipotencia, mientras que la ficción del genio maligno se funda en la concepción de un dios falso y sólo se permite en la medida en que el verdadero Dios es sólo «confusamente conocido»[33]. No se funda en el conocimiento de su idea, sino únicamente en una *opinión* relativa a su naturaleza: «hace mucho tiempo tengo en mi espíritu

32 *Discurso*, VI, pp. 38-39: «Siendo Dios el ser soberano, también es necesariamente el soberano bien y la verdad soberana, y, por tanto, repugna que proceda de él algo que tienda positivamente hacia la falsedad». Respuestas a las Segundas Objeciones, IX, p. 113: «Omnem fraudem a defectu pendere mihi est lumine naturali manifestum; quia ens in quo nulla est imperfectio non potest tendere in non ens, sive non bonum, sive non verum; haec enim tria idem sunt. In omni autem fraude esse falsaetatem manifestum est, falsitatemque esse aliquid non verum, et ex consequenti non ens et non bonum»: Carta a Clerselier, 23 de abril de 1649, V, p. 357. «Malum ex quovis defectu»: Carta a Elizabeth, enero de 1646, VI, p. 354. Cf. también IV, p. 308; V, p. 8.

33 «Hay que distinguir entre el verdadero Dios claramente conocido y los dioses falsos, porque al ser el verdadero Dios claramente conocido, no sólo no es lícito, sino que es imposible que la mente humana pueda atribuirle algo falso (...) Pero atribuir a los dioses falsos (...) e incluso al verdadero Dios cuando se lo conoce sólo de manera confusa, atribuirle, digo, por hipótesis algo falso, tal vez está bien o mal hecho, según que el fin por el que se hace esta suposición es bueno o malo: pues no todo lo que así se finge y atribuye hipotéticamente se confirma por el mismo hecho como verdadero por parte de la voluntad, sino que sólo se propone al entendimiento para que éste lo examine. Así, pues, quien finge un Dios engañador —incluso si es el Dios verdadero pero a quien *ni él ni los otros conocen aún de una manera suficientemente distinta*— y no se

cierta opinión, a saber, que existe un Dios que puede todo»[34], una opinión que me ha llegado «de oídas»[35]. Es precisamente-
46 | la opinión de los teólogos de las Segundas y Sextas Objeciones, quienes, fundándose en las *Escrituras*, pretenden establecer, gracias por lo demás a un contrasentido, que Dios, siendo omnipotente, «soberano Señor de todas las cosas, puede disponer de todo como se le plazca» y ser por tanto «un gran engañador»[36]. Ahora bien, precisa Descartes, estas «opiniones», que son lo contrario de un conocimiento propiamente dicho, tienen precisamente la característica de desconocer por completo la verdadera naturaleza de la omnipotencia. Sustituyendo la cosa por el nombre, lo infinito por lo finito, éstas se mueven insidiosamente hacia el ateísmo[37]. ¿Qué es, en efecto, el ateísmo sino la limitación llevada al extremo de la realidad y de la omnipotencia divina? Ahora bien, atribuir a Dios el poder de engañarnos so pretexto de que es omnipotente es limitar, de hecho, con ayuda de esta *palabra*, su omnipotencia real, considerándola apta para volverse hacia la nada. De ahí la conclusión de que el ateo, más que cualquier otro, debe pensar que Dios es engañador, pues «cuanto menos poderoso conciba al autor de su ser, tanto más tendrá la ocasión de dudar, si su naturaleza no es tan imperfecta, de que se equivoca en las cosas que le parecen evidentes»[38].

---

sirve de esta ficción con propósitos torcidos (...), sino únicamente para iluminar más el entendimiento y además para conocer él mismo o hacer que los otros conozcan la naturaleza de Dios con mayor claridad, ése, digo, etc.»: Carta al Sr. de Buitendijck, 1643, IV, p. 64.

34 «Infixa quaedam meae menti vetus opinio»: Primera Meditación, VII, p. 21; IX, p. 16. «Praeconcepta opinio de summa potentia Dei...». «Ex eo opinione»: Tercera Meditación, VII, p. 36; IX, p. 28.

35 «Principalmente porque hemos oído decir que el Dios que nos ha creado puede hacer todo lo que le place...»: *Principios*, I, art. 5. A esta opinión se opone el conocimiento del verdadero Dios, cuya omnipotencia es incompatible con el engaño. Esta opinión «carece de razón»: «No tengo ninguna razón de creer que haya un Dios que es engañador...» «La razón de dudar que depende de esta opinión es sumamente fútil y por así decir metafísica»: Tercera Meditación, Ibíd.

36 Segundas Objeciones, IX, p. 99; Sextas Objeciones, IX, p. 220.

37 Carta a Mersenne, 6 de mayo de 1630, IX, p. 150.

38 Respuestas a las Sextas Objeciones, IX, p. 230; Primera Meditación, IX, p. 17; *Principios*, I, art. 5.

Si abandonando, pues, la opinión por el verdadero conocimiento y el nombre por la cosa, llevamos verdaderamente al infinito la omnipotencia incomprensible de Dios, como se debe, tendremos que concluir, a la vez, que no es libre de engañarnos y que es el libre Creador de las verdades eternas. Es por ello que, una vez descubierta la verdadera naturaleza de la omnipotencia de Dios, la dificultad se vendrá abajo: el problema no consistirá ya en demostrar que Dios no puede engañarme siempre (Tercera Meditación), sino en demostrar cómo ha podido hacer que yo me engañe algunas veces (Cuarta Meditación). Tanto más que el hecho de que yo me equivoque a veces haya podido servir como argumento para justificar la hipótesis de que él me engaña siempre[39].

Se dirá que la hipótesis del genio maligno sólo puede venir a la mente de un filósofo que, como Descartes, no somete a Dios a la necesidad de las verdades eternas. Para admitir en Dios la libertad de engañarnos, ¿no es acaso la primera condición establecer en él el primado de la voluntad libre sobre lo que denominamos la verdad? Si Dios mismo se somete a lo verdadero, ¿no es imposible pensar que pueda alguna vez producir lo falso? | A decir verdad, 47
este razonamiento da por supuesto lo que se halla en discusión, a saber, que la hipótesis del Dios engañador no es una «opinión», sino un concepto fundado en razones. Ahora bien, se trata de una opinión que no hemos recibido de la luz natural, sino que hemos «captado de oídas»: puede, pues, adaptarse a todos los absurdos. Y los hechos muestran que se adapta, pues ha sido posible rechazar la teoría de las verdades eternas y admitir la hipótesis del Dios engañador. Tal es el caso de los teólogos de las Sextas Objeciones. Absurdo, sin duda, pues equivale a aceptar a la vez que Dios se halla necesariamente sujeto a lo verdadero y es libre de crear lo falso. Pero es igualmente absurdo querer fundar la libertad de engañar en la libertad de crear lo verdadero, ya que equivale a concluir que el ser puede engendrar el no ser por el hecho de que no puede producir otra cosa que el ser y es libre de producir todos los géneros de ser que le vengan en gana.

39 «Possum enim mihi persuadere me talem a natura factum esse interdum in iis fallar quae me puto quam evidentissime percipere, cum praesertim meminerim me saepe multa pro veris et certis habuisse, quae postmodum aliis rationibus adductus falsa esse judicavi»: Quinta Meditación, VII, p. 70.

Puesto que la omnipotencia vuelve imposible el engaño, es evidente que, en este caso, la bondad, que también lo excluye por su lado, de ninguna manera limita la omnipotencia. Así, pues, la omnipotencia de Dios no podría dar asilo a un irracionalismo radical, ni poner al descubierto un fondo trágico. De las dos razones que excluyen el engaño, la única decisiva es la razón metafísica, fundada en la verdadera naturaleza de la omnipotencia. La bondad por sí sola no nos daría, a este respecto, más que una certeza precaria. En efecto, lo que denomino «bueno o malo», ¿no es acaso tal sino en virtud de las nociones que Dios ha impuesto libremente a mi entendimiento limitado? ¿No habría podido Dios instaurar por decreto otro «bueno» que justificara la esencia misma del engaño?[40] A esta relatividad escapa el argumento fundado en la realidad metafísica de lo verdadero. Dios hubiese podido, ciertamente, crear libremente otras verdades que las que se me han dado como tales, pues hubiese creado en tal caso otros seres; pero no hubiese podido crear el engaño, que no es ni otra verdad ni otro ser, sino una nada de verdad y un no-ser, excluido, en consecuencia, de una creación por obra de un Ser Soberano. Así, mientras que nada prueba que el engaño no pueda ser otro bien, diferente del que yo comprendo[41], es evidente que no puede ser otro verdadero, pues es destructor de todo verdadero posible. Por añadidura, al distinguir entre el plano moral (bondad de Dios) y el
48 plano intelectual | (evidencia)[42], no por ello se resolvería el círculo vicioso tradicionalmente esgrimido en contra del razonamiento que nos lleva de la evidencia a la veracidad divina y luego garantiza la evidencia mediante la veracidad. Pues que la verdad de una razón y la bondad de una voluntad se sitúen en dos planos diferentes no impediría que la verdad de esta razón fuera intrínsecamente

40 «¿Hubiera podido Dios ordenar a su criatura odiarle y hacer consistir en ello el bien?» *Resp.*: «No lo puede; pero en cuanto a qué hubiera podido, no lo sabemos. ¿Y por qué no hubiera podido prescribir tal mandamiento a su criatura?». Conversación con Burman, v, p. 160, trad. Adam, p. 53.

41 «Y ciertamente no hay duda de que Dios no haya podido crearme tal que yo no me engañe nunca; también es cierto que él quiere siempre lo mejor: ¿es, pues, mejor que yo pueda engañarme que el que no lo pueda?» (*Anne ergo melius me falli quam non falli?*): Cuarta Meditación, vii, p. 55.

42 Gouhier, art. citado, pp. 72-73.

ilusoria y por tanto radicalmente inutilizable de derecho por el filósofo —a no ser que éste incurra en el círculo— si la maldad de Dios hubiese querido volver engañosa la evidencia racional.

Sin embargo, aunque la verdadera naturaleza de la omnipotencia de Dios es el fundamento último de la veracidad divina, no por ello la bondad deja de ser, en este caso, un fundamento útil e incluso indispensable[43]. En primer lugar, a ella debemos recurrir, al menos provisionalmente, mientras no hayamos llegado al conocimiento claro y distinto de la omnipotencia. Además, ella debe mantenerse vinculada con el argumento de la omnipotencia, una vez que se pueda darle el lugar que le corresponde. En efecto, el concepto claro y distinto de la omnipotencia, al revelar la imposibilidad por parte de Dios de inclinarse sobre la nada, permite garantizar la realidad de todo cuanto existe en la creación y, por tanto, la verdad de todo lo que es real en nuestras ideas. Mas la obra de Dios no es sólo realidad, también es «reunión», «disposición» de realidades; y por lo demás, la necesidad para Dios de crear sólo la realidad necesariamente verdadera no garantiza que la disposición de las cosas reales no pueda inducirnos a error. Podría, pues, la falsedad existir para las criaturas sin que Dios, que sólo crea el ser, se haya inclinado nunca hacia la nada. De ahí la necesidad de descubrir en Dios una garantía suplementaria que permita afirmar que su veracidad se extiende también a la *disposición* de las realidades. Tal garantía se nos da únicamente por la bondad de Dios, quien, rehusando engañarnos, dispone las realidades en consecuencia. Este fundamento de la veracidad relativo a la finalidad es un principio sin el que el cartesianismo no podría establecer, dentro de los límites circunscritos por la esfera de nuestra «naturaleza», la verdad fundamental de la cualidad sensible, de nuestros instintos y de nuestras pasiones[44].

Sin embargo, este recurso a la bondad divina, exigido en este caso por la naturaleza del problema, puesto que no se trata

43 Las dos razones son en realidad distintas, aunque Descartes suscriba la teoría de los trascendentales e identifique *ens, verum* y *bonum*: cf. la Carta a Clerselier citada *supra*, p. 47 [45], nota 32, y las Segundas Respuestas: «Al ser Dios el ser soberano, tan necesariamente es el bien soberano como la soberana verdad»: IX, p. 113.

44 Ver *infra* tomo II, cap. XV, § 7 y 9.

49 ya de garantizar | en la obra creada cierta *verdad* propiamente dicha, sino algún tipo de *utilidad*, de ninguna manera nos coloca dentro del mismo Dios en otro plano que el de la omnipotencia. Efectivamente, a ella se reduce a la postre la bondad. En virtud de la identidad de los predicados trascendentales, el bien se reciproca con el ser, el mal con el defecto, el no ser con la impotencia[45]. En consecuencia, el engaño universal deberá excluirse, no en virtud de lo verdadero y del bien *creados*, sino en virtud de la misma infinitud de Dios, es decir, por referencia a la plenitud de su ser *increado*, que me es revelada por la idea de lo perfecto en mí presente.

La doble función asumida por la omnipotencia divina, a saber, la de refutar la hipóteis del Gran Engañador y la de fundamentar la doctrina de las verdades eternas, se refiere a la muy original teoría cartesiana de la posibilidad[46] y a una de sus distinciones fundamentales: por una parte, la de lo imposible y lo posible en sí (para el Dios omnipotente); por otra, la de lo imposible y lo posible sólo con respecto a nuestro entendimiento. Esta distinción, de capital importancia, puesto que condiciona la concepción de la unión substancial, se trastorna por la confusión en una sola doctrina de la teoría de las verdades eternas y de la hipótesis del genio maligno, concebidas como si estuvieran igualmente fundadas en la naturaleza de la omnipotencia divina. En realidad, con respecto a tal omnipotencia, la primera es una verdad, mientras que la segunda no pasa de ser un absurdo.

45 Ver *supra* pp. 46-47 [44-45], notas 30 y 32.
46 Ver tomo II, cap. X.

CAPÍTULO III

EL COGITO (I)

CONOCIMIENTO DE MI EXISTENCIA, CONOCIMIENTO DE MI NATURALEZA

1

EL *COGITO*, por el que mi entendimiento restablece en el seno de la duda universal un punto firme, inconmovible a la ficción del genio maligno, establece según el orden la primera razón que, poniendo fin a la cadena de las incertidumbres, rige la de las certidumbres. Esta primera certeza, confinada en sí misma, no destruye en modo alguno la duda universal fuera de sí; sólo introduce en ella una *excepción*. Excepción *de hecho,* puesto que la duda universal fundada en el genio maligno subsiste de derecho; y sin embargo, excepción también *necesaria*, ya que estamos obligados a pensar que lo que en este caso constatamos no puede ser de otra manera. Esta necesidad certifica su carácter racional.

Al suministrar una muestra de la evidencia propia de una verdad indudable, el *cogito* permite considerar como tal todo lo que posee una evidencia comparable. Así, al suministrar una señal exterior de lo verdadero[1], provee un medio pragmático para la constitución de la ciencia; pero es incapaz de fundamentarla en el pleno sentido del término, ya que deja abierta la cuestión de derecho.

Y es que el *cogito* es una excepción a la regla de la duda universal impuesta por la ficción del genio maligno sólo porque en realidad por sí mismo cae naturalmente fuera de la esfera que esta regla circunscribe. La duda universal sólo afectaba a lo que el yo afirmaba como verdad existencial o esencial válida fuera de sí. Ahora bien, aquí el yo sólo se afirma a sí mismo: el objeto planteado no es otra cosa que el sujeto. Mediante esta coincidencia | puntual entre mi pensamiento y la existencia —reducida a la del 51

1 *Discurso*, VI, pp. 33, l. 20; Tercera Meditación, VII, p. 35; IX, p. 27.

sujeto— se adquiere un conocimiento de validez inconmovible, a la vez existencial, por referirse inmediatamente a una existencia determinada e intelectual, ya que implica inmediatamente la actualización de la relación necesaria «para pensar, hace falta existir», que fundamenta la indisolubilidad del nexo entre la existencia y el pensamiento[2]. Por el hecho de que estoy cierto a la vez tanto del contenido de mi afirmación «pienso, luego existo» como de la certeza que le confiero —pues es imposible que me equivoque cuando digo que puesto que pienso, necesariamente existo—, adquiero de mi certeza una certeza infinitamente superior a la certeza a la primera potencia de las proposiciones matemáticas, que, aunque es verdad que la certeza adhiere naturalmente a su contenido, pierden metafísicamente la certeza de esta certeza tan pronto como se evoca al genio maligno[3].

¿Cómo, empero, esta certeza superior puede gobernar la de las matemáticas, puesto que, no obstante su racionalidad, es de índole muy diferente, pues se confina al sujeto, mientras que la segunda versa sobre objetos, a saber, los enunciados matemáticos?

Ello es así en la medida en que las esencias matemáticas se consideran únicamente como ideas o pensamientos que encuentran en el *cogito* su condición suprema de posibilidad, y en virtud

2 Ver Apéndice I, al final del tomo II. En *Meditaciones* este principio se expresa en primera persona, en conformidad con las exigencias del proceso reflexivo del yo sobre sí mismo: «Engáñeme cuanto quiera, *jamás podrá él* [*Dios*] *hacer que yo no sea nada mientras piense que soy algo*» (cursivas nuestras), IX, p. 19. Experimento, pues, en mí que hay aquí una imposibilidad para el mismo Dios. El principio: «Para pensar hace falta existir», se me muestra entonces al abrigo de los ataques del genio maligno. Este principio es, por lo demás, un axioma que Descartes emplea aquí o allá bajo diversas formas, por ejemplo, cuando declara que en el hombre el ser y la razón son contemporáneos, «aunque el ser sea condición de la razón», así como la luz (*lux*) es contemporánea de la claridad (*lumen*) de la que es causa (Carta a Morin, 13 de julio de 1638, II, p. 209). Lo que aquí *se me manifiesta así* de una manera necesaria («Él siente en sí que no puede ocurrir que piense sin existir», VII, p. 140) como una imposibilidad en sí para el mismo Dios se explicará ulteriormente desde el punto de vista de *Dios en sí*. Cf. *infra* cap. X, «Teoría general de la posibilidad».

3 Cf., en el Apéndice I del tomo II, mi ponencia en el Congreso Internacional de 1937: «El cogito y la noción "para pensar hace falta existir"» (Actas del Congreso, fasc. I, pp. 53 y ss.); la discusión de esta tesis por H. Gouhier, «Las exigencias de la existencia en la Metafísica de Descartes», en *Revista Internacional de Filosofía*, n° 12, abril de 1950, y Ginette Dreyfus, «Discusión sobre el cogito y el axioma "Para pensar hace falta existir"», en la misma revista, n° 19, enero de 1952.

de la relación de subordinación que el orden de las razones instaura necesariamente entre el *cogito* en tanto naturaleza simple absoluta y las ideas matemáticas en tanto naturalezas simples relativas a él. La doble característica de una mayor simplicidad y de una función más elevada en el orden de las condiciones de mi conocimiento opera en favor del *cogito* en relación con las verdades | 52
matemáticas, de la misma manera en que operaba en favor de éstas con respecto a los elementos sensibles más simples.

En primer lugar, las nociones matemáticas condicionan todas las representaciones sólo en cuanto a su posible contenido. Ellas mismas constituyen un contenido, a saber, el contenido necesario de toda representación posible, los elementos necesarios de los que todas estas representaciones están *compuestas*. Por el mismo hecho, sólo pueden poseer una simplicidad y una generalidad relativas, pues el contenido necesario (la extensión y la multiplicidad de las figuras y de las relaciones posibles) ofrece en sí mismo cierta diversidad y cierta complejidad. El *cogito*, por el contrario, hace abstracción de todo contenido: tiene, pues, una simplicidad absoluta. Ahora bien, la certeza crece en función directa de la simplicidad. A medida que el proceso se eleva de condición en condición, de lo más complejo a lo más simple, la duda tiende a ser cada vez menos apremiante y natural, para al fin llegar a ser «fútil y metafísica» y a requerir el máximo esfuerzo de voluntad cuando alcanza la región de las ideas matemáticas, cuya simplicidad y generalidad relativas las sustraen a la duda que naturalmente afecta a las cosas complejas y particulares. Debe, pues, desvanecerse definitivamente y ceder el puesto a una certeza total, es decir cierta de sí misma, en cuanto la cadena de las razones toque el último término absolutamente simple y universal (el *cogito*) que la rige:

> El *cogito* y todas las verdades conexas, por ejemplo, que las cosas una vez hechas no pueden no haber sido hechas, etc., tienen —nos dice Descartes— una claridad y una *simplicidad* tales, que basta pensarlas para que su verdad se manifieste, de modo que basta dudar de ellas para que sean verdaderas, pues para dudar de ellas hay que pensarlas[4].

4 VII, p. 145; IX, p. 114 (cursivas nuestras).

Por otra parte, los contenidos matemáticos se han establecido inmediatamente como condiciones o *elementos* de las *cosas* posibles (y no sólo como condiciones de *mi pensamiento* de tales cosas). Ahora bien, ignoro si estas condiciones que percibo en mi pensamiento son efectivamente condiciones de las cosas en sí o sólo condiciones necesarias dentro de mí de representaciones sin valor objetivo. El *cogito*, por el contrario, me eleva a la condición última de la posibilidad de todas mis representaciones y no a las condiciones de posibilidad del contenido de tales representaciones. Esta característica es certificada por el hecho de que el *cogito* no se constituye a partir del pensamiento de algo sino a partir de la duda, que hace abstracción de los contenidos como
53 tales, para dejar subsistir sólo el hecho de representarse | o de pensar. De ello se sigue que la realidad que en este caso se plantea, es decir, la de mi pensamiento, se funda por entero en la función que este pensamiento asume como condición de toda representación posible, sea cual fuere su contenido[5]. Su validez se vuelve, pues, incuestionable. Por una parte, hemos llegado al elemento «más simple y más general», a saber, la conciencia siempre idéntica e indivisible, haciendo abstracción de toda diversidad o complejidad de los contenidos; y por otra, a la condición última, pues aunque es posible hacer abstracción de todos los contenidos del pensamiento, no se puede hacer abstracción de mi pensamiento, que debe subsistir como condición de la representación en general, sea cual fuere su contenido. Así como se pueden negar los conocimientos sensibles sin negar las ideas del entendimiento, también se pueden negar las ideas del entendimiento sin negar el *cogito*, pero no a la inversa. «La única cosa que no puede separarse de Mí (...), es que soy una cosa que piensa»[6].

5 «... Es imposible que podamos pensar alguna vez en algo sin que tengamos al mismo tiempo la idea de nuestra alma como de una cosa capaz de pensar en todo lo que pensamos»: Carta a Mersenne, julio de 1641, III, p. 394. Impónese aquí la comparación con el *Ich denke* kantiano: «El "yo pienso" debe poder acompañar todas mis representaciones; pues si fuera de otro modo habría en mí algo representado que no podría pensarse, lo que equivaldría a decir o bien que la representación es imposible o que por lo menos es para mí igual a nada»: *Crítica de la Razón Pura*, «Analítica de los conceptos», 2a. ed., § 16.

6 *Búsqueda de la Verdad*, X, p. 521.

2

Repuesto de esta manera en la cadena de las razones, el *cogito* se halla al abrigo de las interpretaciones desviadas.

En primer lugar, su papel fundamental en relación con las verdades matemáticas queda fuera de discusión: las fundamenta en tanto que es su condición necesaria de derecho, de la misma manera como éstas fundamentan las representaciones sensibles en calidad de condición *sine qua non*. Luego, en tanto término último de la serie de las condiciones de la representación, manifiesta desde fuera, por la imposibilidad en que está el entendimiento de hacer abstracción de la condición última, es decir, del yo pensante, su necesidad, revelada, por otra parte, como desde dentro por la aprehensión inmediata del principio de que «para pensar, *hace falta* existir». En tercer lugar, al ser lo que subsiste cuando se hace abstracción de todo lo demás, pero aquello sin lo cual lo demás no puede subsistir y de lo que no se puede hacer abstracción, es substancia, según la definición epistemológica del término, es decir, en cuanto naturaleza simple, absoluta, *primo per se*, concreta y completa[7].

| El orden de las razones permite, pues, a Descartes ya en 54
la Segunda Meditación, deducir a partir del yo pensante afirmado como substancia, todas las condiciones necesarias para el proceso de la ciencia; esto, empero, a condición de atenerse al sentido epistemológico del término substancia y de no usurpar el sentido ontológico, que sólo podrá serle conferido ulteriormente por la veracidad divina, a la que le está reservado el privilegio de investir a nuestras ideas claras y distintas de un valor objetivo.

En cuarto lugar, el hecho de que el *cogito* encuentre en su carácter de ser la naturaleza última más simple y más general, la justificación profunda de la certeza que estamos obligados a conferirle, prueba que la realidad que encierra de ninguna manera

7 *Regulae*, Reglas 6 y 12, X, pp. 383, 418, 422; *Principios*, I, art. 53; Carta a Elizabeth, 21 de mayo de 1643; Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642, III, p. 475, 476, nota; Respuestas a las Primeras Objeciones, IX, pp. 94-95; Respuestas a las Cuartas Objeciones, pp. 174-175. Cf. J. Laporte, «La idea de un vínculo necesario en Descartes», IX Congreso Internacional de Filosofía, 1937, II, pp. 9-14.

es la de mi yo personal concreto[8], sino la del yo pensante en general, como condición universal de todo conocimiento posible.

Sin duda, el *cogito* en calidad de substancia —en el sentido epistemológico del término— es, según la terminología cartesiana, algo «concreto», algo completo. Pero este término no debe inducirnos a error, pues Descartes se sirve de él sólo para expresar esa característica de la substancia que consiste en bastarse a sí misma y en poder ser pensada clara y distintamente
55 aparte de cualquier otra cosa[9]. | Es un término que pertenece con el mismo título a la cosa extensa. De ese modo, y aunque aprehendido en una experiencia inmediata, aunque realidad singular

8 Laporte, Ibíd. En su obra *El racionalismo de Descartes*, p. 97, nota 4, nuestro deplorado amigo J. Laporte nos ha reprochado que, al criticarle (en «Descartes en el Congreso Descartes», cf. *Revista de Metafísica,* 1938, pp. 16 y ss.), hemos transformado en distinción modal la distinción de razón que Descartes establece entre la substancia y su atributo principal. Ahora bien, nosotros habíamos querido mostrar por el contrario que, al hacer, como J. Laporte, del *cogito* un yo personal concreto, se está obligado a establecer entre la substancia y este atributo principal una distinción modal, en contra de lo que enseña Descartes. J. Laporte añadía que, al oponer «*el pensamiento* como atributo impersonal a un *sujeto personal*» se contravenía el lenguaje de Descartes, que dice *cogito* (*mi* pensamiento) y no *cogitatur*. Pero lo que en ese caso teníamos en la mira no eran las expresiones de Descartes, sino las de J. Laporte cuando escribe: «*El pensamiento* limitado a sí mismo se mantiene algo abstracto (...) y sólo podría concebirse plenamente *bajo la forma concreta de una realidad personal*»: J. Laporte, «La idea de un vínculo necesario», en Actas del Congreso Descartes, 1937, II, p. 14. Poco importa, por otra parte, esta cuestión terminológica. ¿Qué quiere, en efecto, decir Descartes? Simplemente esto: ¿Qué sé yo si no me engaño cuando creo ser Descartes? ¿No hay locos que se creen una vasija, Luis XIII o el Cardenal? ¿No puede el genio maligno engañarme sobre mi propia individualidad? ¿No llega Mercurio a hacer que Sosia dude por un instante de su identidad personal? Mas para que yo sea engañado en este caso, es al menos preciso que yo piense; y puesto que pienso, existo, pues para pensar hace falta existir. En suma, para ser engañado acerca de mí mismo, no hace falta que yo sea Sosia, Descartes, el Cardenal, ni tal o cual individuo, ni siquiera un individuo o una persona, en general, sino sólo que sea «una cosa que piensa», es decir, un yo o un sujeto pensante en general: una esencia pensante cualquiera.

9 Primeras Respuestas, IX, pp. 95-96; Segundas Respuestas, pp. 104 y ss.; Cuartas Respuestas, pp. 171 y ss.; Sexta Meditación, p. 62, etc. Para Descartes, no hay otro yo concreto que el yo substancialmente unido al cuerpo. Ahora bien, el *cogito* es el yo considerado sin el cuerpo; tal yo sólo puede ser inteligencia pura. Y la inteligencia pura es la misma en todos.

y no concepto universal de todas las maneras de pensar[10], el ser pensante aprehendido en el *cogito* —sin ser una abstracción privada de realidad— es únicamente un ser abstracto en el sentido estricto del término, pues su autosuficiencia es testificada por su aptitud para concebirse clara y distintamente *en su totalidad* (*totum*), aparte de todo el resto, y para postularse como último residuo de un proceso de eliminación[11]. Opónese de este modo al verdadero concreto, por ejemplo, a la substancia leibniziana, cuya autosuficiencia se revela, por el contrario, por su capacidad de adicionar la infinidad de sus predicados, de ser la razón de su integración, de modo que, lejos de acreditarse como substancia por la posibilidad de pensarse sin ellos, sólo lo es por su expresa y necesaria referencia a ellos, en cuanto se revela como la fórmula que da cuenta de su serie.

Pero no hay que confundir el *criterium* que permite reconocer que una cosa es substancia (*quod*), es decir, concreta y completa, con la definición de lo que es (*quid*) una cosa completa y substancial; y «por cosa completa —precisa Descartes—, sólo entiendo una substancia revestida de las formas o atributos que bastan para hacerme conocer que es una substancia»[12].

Es por ello que conocer algo en tanto substancia de ninguna manera es conocer la substancia misma. La substancia, al ser tal sólo por las propiedades, formas y atributos que ella hace posibles y al manifestarse por su medio, se conoce en virtud de ellos.

---

10 «Así como la extensión que constituye la naturaleza del cuerpo difiere mucho de las diversas figuras o maneras de extensión que ella adopta, así el pensamiento o la naturaleza que piensa, en la que, según creo, consiste la esencia del espíritu humano, es muy diferente de tal o cual acto particular de pensar... Por pensamiento no entiendo, pues, algo universal que comprende todas las maneras de pensar, sino una naturaleza particular que recibe en sí todos estos modos, así como la extensión es una naturaleza que recibe en sí toda clase de figuras»: Carta a Arnauld, 20 de julio de 1648 (trad. Clerselier, carta VI del t. II), V, p. 221, l. 21-25.

11 «Ex omnibus istis quae olim mihi vindicaveram attributis, (...) hanc solam [cogitationem] istius modi esse ut a me sejungere nequeam, comperio»: Inquisitio Veritatis, X, p. 521. «Haec sola a me divelli nequit»: Segunda Meditación, VII, p. 27, l. 8, p. 29, l. 3. «Praeterea invenio in me facultates specialibus quibusdem modis cogitandi, puta facultates imaginandi et sentiendi, sine quibus *totum* me possum clare et distincte intelligere»: Sexta Meditación, VII, p. 78, l. 21.

12 Cuartas Respuestas, IX, p. 172.

Una substancia sin ningún atributo no podría serme conocida. Cuantos más atributos suyos conozco, tanto mejor la conozco, y
56 | a la inversa. Por consiguiente, cuando se hace abstracción de los modos para concebir, en oposición a ellos, el pensamiento como substancia propiamente dicha, es decir, como aquello que permanece bajo los cambios de los accidentes y depende únicamente de sí mismo, lejos de adquirir de ese modo un conocimiento completo de la cosa, se aminora el conocimiento que de ella se puede alcanzar[13].

Debo abstraer la substancia de sus modos sólo de una manera provisional, únicamente con miras a *distinguirla* de ellos a fin de autenticarla como substancia, pero sin dejar de referirlos a ella[14]. En fin, el concepto de substancia no puede pensarse clara y distintamente si se hace abstracción del concepto de accidente, pues lo que no tiene modos no podría ser substancia: la substancialidad no puede darse sin la accidentalidad, y a la inversa; en este

13 Respuestas a las Cuartas Objeciones, IX, pp. 171-172; *Principios*, I, art. 11.

14 «Hay una gran diferencia [entre *distinguiere* y *abstrahere*], pues al distinguir una substancia de sus accidentes, se debe considerar una y otros, lo cual sirve en gran manera para conocerla; mientras que si se separa la substancia de sus accidentes sólo por abstracción, es decir, si se la considera completamente separada, sin pensar en ellos, ello impide que se la pueda conocer tan bien, por cuanto la naturaleza de la substancia se manifiesta por los accidentes»: Carta a Clerselier, IX, p. 216. A decir verdad, la distinción introducida gracias a la distinción modal es la del *atributo principal* (por el que me es conocida la esencia de la substancia) y sus modos particulares. En cuanto a la distinción entre el atributo principal y la substancia, es sólo una distinción de pura razón. No confiere a la substancia pensada nada que pueda definirse de otro modo que por el pensamiento. El atributo principal es sólo aquello que en la substancia completa se da como sustrato de los modos. El pensamiento mismo es substancia y se manifiesta como tal en cuanto lo conozco dependiendo sólo de de sí mismo; la substancia es el atributo principal considerado en su ser en sí. No hay entre ellos ninguna diferencia real. Son en sí totalmente idénticos y corresponden a dos maneras diferentes de percibir la misma cosa, según que yo reflexione en ella en tanto que es *pensamiento* o en tanto que *es* pensamiento. Son «dos nombres de la misma cosa», como la montaña y el valle, la acción y la pasión. *Principios*, I, art. 52-53, 63-64. En este sentido hay que entender la respuesta de Descartes a Burman (V, p. 156): tan imposible es pensar el pensamiento sin su sujeto substancial como la montaña sin el valle, pues la montaña y el valle son la misma pendiente expresada según dos diferentes puntos de partida.

caso, la relación de los dos términos es necesaria y recíproca[15]. Por el contrario, aunque ningún accidente puede pensarse sin | la substancia, la substancia siempre puede pensarse sin *tal* o *cual* de sus accidentes: la relación de los términos es, pues, necesaria, pero unilateral. Así, cuando sólo se trata de reconocer lo que dentro de un compuesto constituye propiamente la substancia, es decir, aquello que se mantiene por debajo de sus modos cambiantes, en suma, cuando se trata de conocer la esencia de la substancia, o lo que es lo mismo, su atributo principal, sólo puedo hacerlo buscando lo que dentro de ese compuesto puede concebirse clara y distintamente sin que se piense en lo demás[16]. 57

De ahí se concluye que cuando se trata, no como ahora, de instaurar la primera verdad científica que puede afirmarse con certeza, sino de examinar la substancia pensada tal como existe en realidad de verdad, al margen de esta primera representación de mi ciencia actual —tal, por otra parte, como mi ciencia futura no tardará luego en incorporársela como verdad cierta—, esta substancia debe concebirse como una substancia que sólo puede existir con

15 «No he hecho abstracción del concepto de cera respecto al de sus accidentes, sino que más bien he querido mostrar cómo su substancia se manifiesta por medio de los accidentes y cuánto su percepción difiere de la vulgar y confusa cuando se vuelve manifiesta...»: Respuesta a las Quintas Objeciones, VII, p. 359. Cf. la objeción de Burman: «Mas parece que ha hecho abstracción de él, cuando en esta misma meditación enseñaba que estos accidentes son separables de la cera, y que [despojado] de este modo, el cuerpo mismo de la cera o la substancia se mantiene. *Resp.*: No, no ha hecho abstracción de él, pues aunque haya reconocido y dicho que accidentes tales como que ella es dura, fría, etc., se le quitan a la cera, ha dicho y hecho observar que siempre suceden otros accidentes y los reemplazan, de modo que la cera nunca está sin accidentes; por consiguiente, nunca en su caso ha hecho abstracción de todo accidente»: Conversación con Burman, V, p. 151. Los accidentes son contingentes respecto a la substancia, pero no la accidentalidad: «Así, la figura y el movimiento son modos propiamente dichos de la substancia corporal, porque el mismo cuerpo puede existir, ora con esta figura ora con otra, ora con el movimiento ora sin él, mientras que por el contrario ni *esta* figura ni *este* movimiento pueden existir sin este cuerpo»: IV, p. 349, l. 3-8.

16 *Principios*, I, art. 61. Por oposición a los modos cuyas ideas se vuelven incompletas por la abstracción de nuestro espíritu «...la idea de una substancia (...) es completa por cuanto puedo concebirla completamente sola y negar de ella todas las otras cosas de las que tengo ideas»: Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642, III, p. 475.

sus modos. En efecto, la ciencia me enseñará más tarde, ante todo, que mi pensamiento posee de hecho modos; luego, refiriéndose a la veracidad divina, que Dios puede crear y conservar unas sin otras las cosas que concibo clara y distintamente como realmente distintas, pero no las que concibo sólo como *modalmente* distintas[17]. Esta última distinción, en efecto, aunque tiene un fundamento en las cosas, es obra de mi mente, de mi «razón razonada», y de ninguna manera corresponde a una efectiva separación entre las mismas cosas[18].

Pero cuando se trata del *cogito* tomado al origen de la metafísica, tenemos que ver, no con la cosa pensante tal como puede ser, al margen de lo indudable que mi pensamiento me muestra acerca de ella, sino sólo con lo que puedo afirmar acerca de ella en tanto *verdad* cierta para mi ciencia en este eslabón de la cadena de razones. Ahora bien, lo único que en este momento puedo
58 afirmar como | científicamente cierto es la existencia de mí mismo en tanto pura inteligencia. Así, pues, aquí sólo tenemos que ver con un ser abstracto, puesto que esta inteligencia pura sólo se ha afirmado como la única cosa de la que no puedo hacer abstracción dentro de mí mismo, después de haber hecho abstracción de todo lo demás.

Este ser abstracto es un ser real, y dentro de su género el más real de cuantos existen, pues la inteligencia pura encierra y condiciona la realidad de todos mis modos pensantes y vuelve a encontrarse en todo ellos, sea cual fuere su complejidad. También la extensión es un ser muy real por abarcar la realidad de todos los cuerpos materiales, por complejos que sean. Este máximo de realidad fundamenta el máximo de universalidad. En efecto, la simplicidad se halla necesariamente vinculada con la universalidad, pues la característica de la naturaleza más simple es la de

17 «Las cosas que Dios puede separar o conservar unas sin otras son realmente distintas»: *Principios*, I, art. 60; Primeras Respuestas, VII, p. 120, l. 15 y ss.; *Cuartas Respuestas*, VII, p. 253, l. 19-28; Sextas Respuestas, VII, p. 434, l. 23-27; Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642, III, pp. 474-475; Carta al abate de Launay, 22 de julio de 1641, III, pp. 420-421.

18 IV, p. 350; Primeras Respuestas, X, pp. 94-95; *Principios*, art. 62. Cf. Laporte, *El racionalismo de Descartes*, pp. 92 y ss.

encontrarse en todos los compuestos[19]. Y lo que se encuentra en todos los compuestos sin ser él mismo un compuesto es, como se ha visto, lo más cierto. Por tal razón afirmaba Descartes que la aritmética y la geometría contienen algo cierto e indubitable: por tratar únicamente de cosas muy simples y muy generales[20]. Ahora bien, se ha visto que precisamente el *cogito* es para mí aún más simple, más general y más cierto que esas cosas. Si el *cogito* no fuera inmediatamente para mí mismo el ser más abstracto y universal, no fuera ni el más real ni el más simple y sería incapaz de fundamentar la ciencia. Sin embargo, a este ser simple y real, abstracto y universal, lo descubro en realidad en un yo complejo concreto (en el sentido habitual), individual, etc. Es, pues, fatal que lo confunda con éste tan pronto como pierdo de vista la concatenación de las razones. Confusión tanto más fácil cuanto que se apoya en la oposición reiteradamente subrayada entre, por una parte, los axiomas (por ejemplo, *para pensar hace falta existir*) y las proposiciones generales (*todo lo que piensa existe*), y, por otra, el *cogito* como intuición de una realidad singular y de una existencia, la mía. Pero esta realidad singular es la de una naturaleza simple, que posee la universalidad propia de las esencias racionales singulares; y mi existencia se afirma sólo en la medida en que se reduce al ser de esta naturaleza singular, es decir, a la inteligencia pura, condición última de todo lo que conozco o creo conocer. Allí radica la existencia de mi yo puro, que no tiene nada en común con la del yo individual, personal, llamado «concreto», la cual se aprehende sólo de una manera empírica y no por una intuición puramente | intelectual. En la actualidad, este yo con- 59
creto, individual, no *existe para mi ciencia*. Lo único que existe para ella y le es real y cierto es lo que puedo afirmar con una evidencia y una certeza totales. Ahora bien, por el momento, en virtud del orden, no puedo afirmar legítimamente ninguna otra cosa fuera de mi yo y sólo en tanto que piensa y es puro intelecto.

No es, pues, de extrañar que, puesto que aquello cuya existencia se ha establecido con toda certeza como primera verdad es sólo lo que ha podido afirmarse, por abstracción de lo demás,

19 *Regulae*, Regla 9, X, p. 418, l. 13-19.
20 Primera Meditación, VII, p. 20, l. 24-27; IX, p. 16.

como aquello que hay de más simple y como naturaleza puramente inteligente, esta naturaleza posea la generalidad que Descartes atribuye a todas las *nociones primitivas*[21]. No es ella ni siquiera yo finito en general, sino yo en general: «Naturaleza intelectual», precisa el Compendio de las Meditaciones[22]. Y Descartes añade en carta a Silhon, que «al detenerse por un tiempo suficientemente largo en esta meditación, paulatinamente se adquiere un conocimiento muy claro, y si me atrevo a decir, un conocimiento intuitivo de la *naturaleza intelectual en general*, cuya idea, cuando se la considera sin limitación, es la que nos representa a Dios, y limitadamente, la de un ángel o de un alma humana»[23].

Puesto que en el *cogito* establezco la certeza de mi ser sólo en la medida en que me veo simplemente como *naturaleza intelectual*, es decir, como razón, alma o pensamiento aparte de todos sus accidentes (sea que piense esto o aquello, lo verdadero, lo falso, lo oscuro y lo confuso, lo claro y lo distinto; que dude, imagine, sienta, quiera, conciba; que mi pensamiento se halle atento o no, sea rápido o lento, etc.), es evidente que el yo establecido aquí como indudable es sólo el yo común a todo hombre, forma específica que fundamenta la diferencia entre el hombre y el animal (a saber, la razón), pero sin fundamentar ninguna diferencia entre los hombres, es decir, sin contener el principio de su diferencia individual[24]. Por tal razón puede decir Descartes, por una parte, que la razón se halla «completa en cada uno» y, por otra,

21 III, p. 665.

22 Compendio de las Meditaciones, VII, p. 12, l. 13-15; IX, p. 9.

23 Carta a Silhon, marzo de 1637, I, p. 353, l. 20-25.

24 «En cuanto a mí, jamás he presumido que mi mente fuera en algo más perfecta que las del común; incluso a menudo he deseado tener el pensamiento tan pronto, o la imaginación tan nítida y distinta, o la memoria tan amplia, o tan presente como algunos otros. Y no conozco otras cualidades, sino éstas, que sirvan para la perfección de la mente; pues en cuanto a la razón, o el sentido, en la medida en que es la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de los animales, quiero creer que está toda entera en cada uno y seguir en esto la opinión común de los filósofos, que dicen que sólo hay más o menos entre los *accidentes* y de ningún modo entre las *formas*, o *naturalezas*, de los *individuos* de una misma *especie*»: *Discurso*, Primera parte, VI, p. 2, l. 20, a p. 3, l. 2. Sobre mi alma, «forma principal» del hombre, cf. VII, p. 356.

que la razón | o inteligencia me constituye en mi totalidad (*totum*), pues constituye toda la esencia de mi substancia[25]. 60

La expresión «paulatinamente», que encontramos en la carta a Silhon, no debe hacer creer que, a partir del *cogito* como verdad particular, uno se eleva discursivamente a una generalidad aproximada, análoga a la de los universales de los dialécticos[26]. Se trata de «meditar», es decir, de «reflexionar», a fin de llegar, «por así decir», a la *intuición* de una *naturaleza*. Ahora bien, esta reflexión se halla implicada por el proceso constitutivo del *cogito*: no basta con descubrir la certeza de que existo, también hay que descubrir *lo que afirmo con exactitud cuando afirmo mi existencia*. A falta de este conocimiento claro y distinto, corro el riesgo de incluir en esta existencia elementos que por ahora deben excluirse de una afirmación científica, es decir, legítima con respecto a las razones. De ahí una nueva meditación, que, a decir verdad, apenas si puede disociarse de la primera, pues viene a completarla: ella me revelará que la existencia afirmada no es ni puede ser otra cosa que la de mi pura inteligencia, que constituye la totalidad (*totum*) de mi yo pensante. De ese modo conoceré de inmediato que debo postular la inteligencia como aquello que constituye mi *naturaleza*. Cuando habiendo proseguido mis meditaciones sepa que lo que es necesario para mí es necesariamente verdadero para las cosas, descubriré que esta naturaleza es en sí mi esencia y la esencia de toda substancia pensante. Habré llegado entonces, «por así decir», a la intuición de la naturaleza intelectual en general, una naturaleza cuyas propiedades se imponen necesariamente a todas las naturalezas intelectuales. «Por así decir», pues la intuición que tengo es en realidad la de mi naturaleza intelectual cuya validez universal descubro. El valor universal de la naturaleza intelectual así descubierta no le quita nada de su singularidad. Por general que sea una naturaleza, siempre es una cosa singular que aprehendo por intuición. En geometría, por ejemplo, el triángulo que mi entendimiento aprehende detrás de su realización particular, imaginativa, es un ser matemático

25 Sexta Meditación, VII, p. 78, l. 21.

26 Quintas Respuestas, VII, p. 380, l. 14-16.

singular que tiene propiedades características incompatibles con las propiedades de los otros seres matemáticos. Y tengo de él una intuición precisa. Sin embargo, este triángulo es una cosa
61 general[27]. El peor de los errores consistiría en negarle | por este motivo la *realidad*[28] y en considerar como real sólo el triángulo

27 La generalización cartesiana es de naturaleza matemática; la generalización matemática es posible y justificable sólo por el descubrimiento de razones superiores que permitan «un conocimiento más evidente y más distinto de las cosas»: *Regulae*, X, p. 458. Por ejemplo, al meditar sobre la naturaleza del triángulo rectángulo se descubrirá en la naturaleza del triángulo, en general, una *ratio* superior de la propiedad característica del triángulo rectángulo relativa al cuadrado de la hipotenusa. Tal propiedad aparecerá entonces como el caso límite de dos series contrarias: cuando el ángulo es agudo en la cima, la suma de los cuadrados de los lados del ángulo es más grande que el cuadrado de la base; cuando el ángulo es obtuso en la cima, esta suma es más pequeña; cuando el ángulo no es ni agudo ni obtuso, sino recto, ella es igual: se tiene entonces el teorema de Pitágoras. Cf. Clavius, *Elementa* de Euclides, Francfort, 1607 (I. I, Prop. 47, teor. 33-34, pp. 147-148; I. II, Prop. 12-13, teor. 11-12, pp. 192-203. Sobre Clavius, ver *infra*, vol. II, cap. XXI, § 4). Así, pues, del conocimiento intuitivo del triángulo rectángulo en general se ha llegado a un conocimiento intuitivo del triángulo en general, en el que se descubre la razón interna, tanto de las propiedades del triángulo rectángulo como de las de los triángulos acutángulos y obtusángulos (oxígonos y amblígonos). Por un nuevo progreso en la meditación (el libro de Clavius fue para Descartes —y para Leibniz— una obra de cabecera), la geometría analítica, haciendo variar continuamente el ángulo en la cima, desde el agudo extremo hasta el obtuso extremo, explicará la variación de la relación de los cuadrados de los lados del ángulo con el cuadrado de la base mediante una curva de la que ella dará la fórmula, de modo que la propiedad del triángulo rectángulo se verá determinada como un momento crítico de esa curva. Por tal razón hace Leibniz del triángulo rectángulo el más perfecto de los triángulos, puesto que en la infinidad de los triángulos posibles es el único que goza de esta propiedad. De una manera similar para Descartes, igual es naturaleza absoluta para desigual, horizontal para oblicuo (*Regulae*, X, p. 382). Así también la intuición de la naturaleza intelectual, en general, que es un *ens reale* dado a través de la intuición de la naturaleza intelectual de mi yo finito, permite comprender y reducir a la unidad de una sola razón tanto las propiedades de la naturaleza intelectual finita en general, como las de la naturaleza intelectual infinita en general.

28 «Etiam omnes demonstrationes Mathematicorum versantur circa vera entia et objecta, et sic totum et universum Matheseos objectum, et quicquid illa in eo considerat, est verum et reale ens, et habet veram ac realem naturam, non minus quam objectum ipsius Physices». Conversación con Burman (Quinta Meditación), V, p. 160.

particular (y no singular) que la imaginación me representa bajo aspectos sensibles y que, por tal hecho, reviste ante los ojos del no matemático la dignidad de un ser concreto. Es, pues, concebible e incluso inevitable que el no filósofo, es decir, nos aclara expresamente Descartes, aquel que se mantiene ajeno al espíritu de la geometría, confunda el yo legítimamente afirmable de la ciencia rigurosa, esencia universal que posee propiedades necesarias y universales, con el yo «concreto» de la psicología del sentido común; el yo inteligencia pura, cuya intuición racional se ha vuelto posible mediante un proceso riguroso, con el yo que es ante todo el de la imaginación y el sentimiento y que la experiencia cotidiana nos revela «sin tan gran tinglado», como dice Gassendi[29]. Se comprende que unas meditaciones que nos obligan «a estos grandes tinglados» sólo puedan hacerse «paulatinamente». Son «difíciles y laboriosas»[30], pues se ejercen en contra de las facultades imaginativas y sensibles, de las que debo abstraerme para destacar sólo aquello que es legítimamente afirmable según el rigor de la ciencia. Ellas llegan a un resultado | desconcertante para el no-filósofo, 62
que no concibe otro yo que el empírico. De ahí la necesidad de meditar largamente para familiarizarse con esos conocimientos extraños y nuevos[31].

3

La necesidad que Descartes afirma de un «gran tinglado» para instaurar el *cogito* tal como debe ser, es decir, con esa «certeza metafísica» «única que aquí se halla en cuestión»[32], pone de manifiesto su estatuto de verdad científica racional y muestra que no tiene nada en común con una simple toma de conciencia de sí mismo, que es de naturaleza psicológica y está al alcance de quienquiera. Difiere de ésta, no sólo por su modalidad (apodíctica) sino por su

29 «Non video tibi opus fuisse tanto apparatu, quanto aliunde certus eras et verum erat, te esse». Quintas Objeciones, VII, p. 259, l. 1-3; IX, p. 18.
30 Primera Meditación, VII, p. 23, l. 9-10; IX, p. 18.
31 Ibíd., VII, p. 23, l. 10-13; IX, p. 18.
32 Quintas Respuestas, VII, p. 352.

contenido, en cuanto a que sólo afirma un entendimiento puro, una esencia separada de todo lo que la ocultaba a la conciencia natural y que es afirmable como actual sólo en cuanto que se percibe como condición *sine qua non* de la posibilidad de todo conocimiento. Es, por tanto, imposible suscribir la siguiente apreciación:

> La conciencia de sí no es la aparición de un objeto nuevo en la conciencia, ni el surgimiento de un yo puro o trascendental, sino una toma de conciencia de sí mismo. *Cogito* no significa «cogito me cogitantem», sino pura y simplemente *cogito*; sólo que este *cogito* está ahora algo así como hinchado de apodicticidad[33].

Salvo en lo concerniente a la apodicticidad, este lenguaje, tal vez, sería aceptado por Gassendi, pero no por Descartes.

Por añadidura, lo que Descartes entiende por certeza *metafísica* no es otra cosa que una certeza *científica,* es decir, una certeza rigurosamente establecida como verdadera certeza, una evidencia probada como verdadera evidencia. En efecto, la metafísica no es otra cosa que una ciencia, al igual que la matemática y la física. De éstas difiere sólo por sus objetos, que se toman en su totalidad del entendimiento puro, con exclusión del concurso de cualquier otra facultad, mientras que la matemática y la física, que también versan sobre seres aprehendidos en el entendimiento puro, requieren, una el concurso de la imaginación (construcción *in concreto*), otra el concurso de la experiencia sensible, en cuanto a que versa sobre las naturalezas puras de las cosas materiales existentes y sus respectivas combinaciones[34]. En efecto, sólo la experiencia pue-
63 de | informarnos acerca de la existencia. Pero la diferencia de objeto no cambia en nada la esencia de la ciencia, que se mantiene «una y siempre la misma, sea cual fuere la diversidad de los objetos a los que se aplica»[35]. La certeza y la evidencia metafísica son de la misma naturaleza que las de la matemática y la física, aunque

33 Thévenaz, «La cuestión del punto de partida radical en Descartes y Husserl», en *Problemas actuales de la Fenomenología*, Bruselas, 1952, p. 24.

34 Carta á Elizabeth, 28 de junio de 1643, III, pp. 691-692; Segundas Respuestas, IX, pp. 122-123; *Principios*, III, art. 45.

35 *Regulae*, X, p. 360.

más rigurosas pues son absolutamente indubitables: son la certeza y la evidencia establecidas como tales, en suma, la certeza a la segunda potencia (certeza de la certeza, evidencia de la evidencia: es evidente que es imposible que la evidencia del *cogito* sea engañosa) y pronto a la tercera potencia (en virtud de la garantía divina). Empleamos en este libro el término *ciencia* y no el de *metafísica*, que corre el riesgo de ocultar al lector actual el sentido de «más cierta que la matemática» que Descartes da a esta palabra. También empleamos la expresión *mi* ciencia, para señalar que las verdades necesarias para mi entendimiento, no pueden afirmarse originariamente como teniendo fuera de mí un valor de cosas en sí. Gracias a la Tercera Meditación, *mi* ciencia llegará a ser más tarde *la* ciencia y las verdades de mi ciencia podrán considerarse como las verdades de las cosas[35bis].

4

Obtenido a partir del análisis de los datos del conocimiento como condición necesaria universal de la representación en general, el *cogito* plantea el yo como siendo esencialmente poder intelectual de conocer: «*Mens, sive animus, sive ratio, sive intellectus*»[36]. No obstante su infinitud, la voluntad se plantea sólo como un modo del intelecto, el cual puede subsistir sin ella, mientras que ella no puede subsistir sin él[37]. Así, pues, el establecimiento de la existencia de mi yo pensante (*quod*) introduce directamente, siguiendo el orden, al conocimiento de su naturaleza (*quid*)[38].

Este conocimiento comporta dos aspectos.

Por una parte, Descartes pone en claro que esta naturaleza es puramente espiritual, pues sólo puede pensarse sin | el cuerpo. 64

35bis Cf. *infra* p. 402 [340], nota 24.

36 VII, p. 27.

37 *Principios*, I, arts. 53, 65. La representación puede darse sin juicio, voluntad, deseo, pasión, pero no recíprocamente, pues estas facultades sólo añaden algo a la idea. Cf. Tercera Meditación, IX, p. 29.

38 «Mostrar que quien así duda de todo lo material no puede por ello en modo alguno dudar de su propia *existencia; de donde se sigue* que aquél, es decir, el alma, es un ser o una substancia que no es corporal en absoluto, y que su naturaleza sólo consiste en pensar». Carta a Silhon, I, p. 353, l. 16-18 (cursivas nuestras).

Se introduce de esta manera la noción de substancia del alma como puro pensamiento, heterogénea con respecto a la substancia del cuerpo. Es una noción que llegará a ser verdad de la cosa cuando, después de la Tercera Meditación, el conocimiento que tengo de mí mismo pueda revestirse de un valor objetivo; en una palabra, cuando la idea clara y distinta de mi alma se aprehenda como una esencia. Por otra parte, Descartes pone en evidencia su naturaleza puramente intelectual, lo que lleva a distinguirla de todo lo que en el alma no es pura inteligencia. De esa manera se introduce la noción de modos de la substancia pensante, que también deberá convertirse en verdad de la cosa.

Si el conocimiento de las diversas propiedades de mi alma (conocer, querer, juzgar, desear, sentir, etc.) se obtiene, al igual que el de su existencia, mediante una reflexión inmediata de la conciencia sobre sí misma[39], el conocimiento de su naturaleza —y ulteriormente el derecho y la necesidad de atribuirle los modos que en ella descubro de hecho y que me «parece» poseer— se adquiere mediante un riguroso proceso metódico que consiste en reflexionar en las condiciones que han hecho posible el conocimiento de su existencia como pensamiento, en general; *en suma, mediante una reflexión sobre mi primera reflexión.* En otras palabras, el examen de las razones que han hecho posible el establecimiento, en la certeza del saber, de mi existencia como yo pensante, permite adquirir con igual certeza la ciencia de su naturaleza, respondiendo a la pregunta «¿Qué soy yo, que existo?»[40].

En efecto, el conocimiento de que soy una cosa que piensa, al ser el primero de todos los conocimientos (la primera verdad indudable de la ciencia), no ha podido ser condicionado por otro: la primera de las cosas conocidas no puede depender de las cosas que aún son desconocidas y que, en consecuencia, se suponen nulas[41]. Por lo tanto, su conocimiento no ha podido depender de cosas que son objeto de la imaginación, las cuales abarcan a los cuerpos cuya existencia me es desconocida (expulsada fuera del saber cierto en tanto dudosa, pues lo dudoso se asimila a lo falso) y por tanto anulada[42].

39 «Por una reflexión del espíritu humano sobre sí mismo (*mens humana in se conversa*)». *Meditaciones*, Pref., VII, p. 7.

40 Segunda Meditación, IX, p. 21.

41 «Suposui enim ista nihil esse»: VII, p. 27.

De ese modo comprendo, por una parte, que si quiero conocerme a mí mismo según el orden de las razones, debo conocerme mediante el entendimiento puro y no mediante la imaginación, que sólo me habla del cuerpo; y por otra, que debo conocerme como siendo simplemente y únicamente, es decir, esencialmente puro pensamiento (*intellectus*). Al reflexionar sobre el procedimiento que | me ha permitido conocer racionalmente, según el orden, que yo existo, he podido deducir de ese mismo procedimiento una conclusión compleja, relativa, por una parte, al modo de conocimiento que me ha permitido plantear la existencia de mi alma y, por otra, a la naturaleza misma de esta alma. Al poder ser el conocimiento de mi existencia sólo estrictamente intelectual, se sigue que mi naturaleza sólo puede concebirse como pura inteligencia y, por tanto, como puro espíritu. El orden de las razones me ha constreñido a pasar del hecho de que el establecimiento de la existencia del yo pensante en modo alguno está condicionado por elementos corpóreos, objetos de la imaginación, a esas otras dos afirmaciones de que a mi esencia pura no pertenece nada imaginativo y de que en el conocimiento verdadero que tengo de mi naturaleza no puede incluirse nada corporal: 65

> Es muy cierto que esta noción y conocimiento que tengo de mí mismo, así tomado de un modo preciso, no depende de las cosas cuya existencia no me es aún conocida; ni por consiguiente, y con mucha mayor razón, de ninguna de las que son imaginadas e inventadas por mi imaginación[43].

Y por ello

> reconozco con certeza que nada de cuanto puedo comprender mediante la imaginación pertenece *a ese conocimiento que tengo de mí mismo*, y que es preciso recoger y apartar su espíritu *de esta manera de concebir* a fin de que él mismo pueda reconocer muy distintamente *su Naturaleza*[44].

42 Ibíd.

43 Segunda Meditación, IX, pp. 21-22.

44 Ibíd., p. 22 (cursivas nuestras). El texto francés es más explícito que el latino, el cual declara que elimina de la mente sólo las cosas imaginadas: «Mentemque *ab illis* diligentissime esse advocandam»: VII, p. 28, l. 17-18.

He llegado a una doble conclusión. En efecto, he aprendido, por una parte, *lo que yo soy:* soy un espíritu, es decir, una cosa que piensa, incompatible con cualquier elemento corporal; he aprendido, por otra parte, lo que es la naturaleza de este espíritu: es esencialmente una inteligencia, por sí misma incompatible con la imaginación y los sentidos. De ese modo se me vuelve conocida la verdadera significación de las palabras *mens, animus, intellectus, ratio*, que hasta ahora me era desconocida[45]. Ahora sé
66 que estos diferentes términos deben | equipararse, pues todos designan un solo y mismo principio: la inteligencia, que constituye por sí misma la sola y única condición de posibilidad de todo mi conocimiento en general.

En virtud de la reflexión sobre las condiciones que han hecho posible el conocimiento cierto de mi existencia, he alumbrado en mí la idea clara y distinta de mi naturaleza. Pero también he producido en mí otras ideas, a saber, las de las condiciones que me han hecho posible esta primera idea. Percibo clara y distintamente que sólo puedo conocer mi naturaleza a condición de apartar la imaginación y los sentidos. Veo inmediatamente, a partir de allí, que las condiciones que hacen posible la idea clara y distinta de mi naturaleza son idénticas a las condiciones que hacían posible el conocimiento claro y distinto de mi existencia. ¿Pero, no era precisamente porque yo me había procurado de hecho el conocimiento claro y distinto de mi naturaleza, al conocerme simplemente como una cosa que piensa, por lo que había aprendido con toda certeza que yo existía (como pensamiento)?

45 «Res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae»: VII, p. 27, l. 14-16. La palabra *mens* se traduce a veces por alma, otras por espíritu. El término espíritu designa el alma en su acepción cartesiana precisa de cosa incorporal, principio puramente pensante, incompatible con el *anima* entendida como principio de vida; la palabra alma se refiere al uso común de la noción aún no precisado por el análisis filosófico. Éste aporta *dos precisiones*: 1) el alma es por naturaleza espíritu, es decir, excluye todo lo corporal (por consiguiente el *anima*); 2) el alma es por naturaleza pura inteligencia, es decir, excluye la imaginación y el sentido. Sobre *anima* y *mens*, cf. Respuestas a las Quintas Objeciones, VII, pp. 355-356, y la traducción de Clerselier, que opone «alma» a «espíritu», Descartes, *Obras completas*, ed. L. Aimé Martin, p. 198 *a-b*.

Percibo así, inmediatamente, que para llegar al conocimiento de mi naturaleza he tenido que efectuar simultáneamente dos diligencias que, aunque diferentes, sólo constituyen de hecho una sola. He debido, en efecto, plantearme como espíritu, es decir, como incorporal; y, por otra parte, plantear mi espíritu como pura inteligencia, lo cual es algo completamente diferente. Porque, ¿no podrían algunos filósofos colocar la esencia del espíritu puro en otra parte que en la pura inteligencia, por ejemplo, en la voluntad o en el sentimiento?

Pero resulta que es imposible que yo me plantee como incorporal sin plantearme al mismo tiempo como puramente intelectual. En efecto, si he podido establecer el ser de mi yo sólo excluyendo de su idea todo lo que es corporal; si he estado constreñido de ese modo a concebir entre mi alma y el cuerpo una distinción real, se debe a que sólo podía conocer mi naturaleza apartándome de lo que en mí mismo parece implicar el cuerpo, a saber, cuanto es imaginación y sentido. He podido, pues, plantearme como incorporal sólo planteándome como puramente intelectual. Además, porque sólo puedo *conocerme* por medio de la inteligencia, veo de inmediato que sólo *soy* inteligencia, y porque sólo *soy* inteligencia, sólo la inteligencia y no la imaginación y el sentido es capaz de hacerme *conocer* qué soy. Por ello debo concluir que la imaginación y el sentido son ajenos a la naturaleza del espíritu, mientras que la inteligencia, que es la única que se requiere para comprenderlo, es la única que le pertenece.

¿Quiere ello decir que la inteligencia debe excluir de mi naturaleza | la imaginación y los sentidos, del mismo modo como ex- 67
cluye de ella al cuerpo? De ninguna manera, pues la imaginación y las sensaciones se aprehenden directamente en mi espíritu como pensamientos, mientras que el cuerpo se halla fuera del espíritu y me es desconocido. Imaginación y sentido deben, pues, referirse al alma en tanto que no pueden comprenderse sin ella. No pueden, pues, excluirse de ella como se excluye al cuerpo. Pero al ser ajenos a su naturaleza, sólo pueden referirse a ella en calidad de propiedades contingentes, al menos en aquello en que difieren de la inteligencia[46]. Son modos de mi alma, y entre ellos y ella la diferencia es puramente modal.

46 «Las facultades de entender e imaginar no difieren sólo según un más o un menos, sino como dos maneras de actuar completamente diferentes». Respuestas a las Quintas Objeciones, VII, p. 385.

En fin, dado que la inteligencia pura se descubre como aquello que constituye la naturaleza total de mi espíritu, por ser la única que puede hacérnosla conocer, se comprende que las otras facultades (sentir, desear, juzgar, querer, etc.), que, en virtud de lo que las distingue de la inteligencia no son más aptas que la imaginación para hacernos conocer la naturaleza en cuestión, no pertenezcan a ésta más que la imaginación y que también ellas sólo se cuenten entre sus propiedades contingentes[47].

5

Así, la necesidad racional que, para llegar a la idea clara y distinta de nuestra naturaleza a partir del *cogito*, nos ha constreñido a excluir de ésta, aunque de manera muy diferente, por una parte al cuerpo y por otra a las facultades no intelectuales, no ha tenido como único resultado el de hacerme conocer qué soy. Me ha elevado, además, al conocimiento de las ideas de distinción real y distinción modal. Me ha procurado así el conocimiento claro y distinto de la técnica que vuelve posible la determinación de estas dos clases de distinción[48]. Ha promovido estos diversos conocimientos a título de verdades ciertas dentro de mi ciencia.

En efecto, descubrir que puedo concebir con evidencia absoluta qué soy, sólo excluyendo de mí, gracias a la duda metafísica, todo salvo el pensamiento, es descubrir que la determinación de una cosa como naturaleza que se basta a sí misma exige que se pueda excluir de ella todo lo demás, volviendo de ese modo su conocimiento claro y distinto. Descúbrese, por el mismo hecho,
68 | aquello que define el concepto de distinción real como *criterium* de toda substancialidad. Por otra parte, descubrir que aunque para concebirla clara y distintamente puedo y debo excluir de mi naturaleza la imaginación, los sentidos y las otras facultades —me es, sin embargo, imposible excluir de tales facultades,

47 *Principios*, I, art. 53.

48 Respuestas a las Primeras Objeciones, VII, pp. 120-121; Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, pp. 219-222; *Principios*, I, arts. 60-63; Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642, pp. 474 y ss.

que conozco inmediatamente por mi pensamiento, este mismo pensamiento que indudablemente constituye mi naturaleza— es descubrir, por el mismo hecho, la definición de la distinción modal y el *criterium* de los accidentes de la substancia.

La demostración genética de esta doble distinción se efectúa, lo mismo que la de la naturaleza de mi alma, mediante una reflexión sobre las condiciones que hacen posible el conocimiento cierto de la existencia de mi yo pensante. Estas ideas se muestran, pues, dotadas de la misma certeza que el *cogito,* ya que resulta que su conocimiento se deduce directamente del conocimiento que tengo de él. Son, por consiguiente, absolutamente ciertas *para mí* (aunque de ese modo no sepa aún si son verdades de la misma cosa).

Su demostración comporta una doble segregación, fundada en el entrecruzamiento del genio maligno y el *cogito*: exclúyese del alma todo lo que puede anularse mediante el genio maligno; inclúyese en ella todo lo que, como el alma misma, no puede serlo y se revela de esa manera como inseparable del *cogito,* contra el que se estrella la propia duda metafísica[49]. El genio maligno anula, pues, todo lo que es corporal por mínimamente que lo sea, pues tal anulación no anula nada de mi pensamiento[50]. En cuanto a las facultades de mi alma que descubro en mí como ajenas a la esencia de mi pensamiento, aunque no pertenezcan propiamente

49 Segunda Meditación. «Quid est horum quamvis semper dormiam, quamvis etiam is qui me creavit quantum in se est me deludat, quod non aeque verum sit ac me esse? Quid est quod a mea cogitatione distinguatur? Quid est quod a me ipso separatum dici possit?»: VII, p. 29. Esta segregación procede del espíritu matemático, inspirador de las reglas que han presidido la reforma del álgebra. Véase *Regulae*, Regla 12, X, p. 417, l. 3-8 y 16-27, la regla que nos permite llegar a la intuición distinta de cada cosa, no obstante la pluralidad de las cosas: «Separar de las ideas que se tienen de las cosas todo lo que no exija la atención del momento, a fin de que el resto pueda guardarse más fácilmente en la memoria». El problema de la distinción de las naturalezas simples y las naturalezas compuestas nacidas de la combinación de las naturalezas simples es simétrico al que se plantean los algebristas cuando tienen que enunciar y simbolizar los términos simples, conocidos y desconocidos, y distinguirlos de las relaciones que los unen (adiciones, sustracciones, multiplicaciones, divisiones).

50 «Supposui enim ista nihil esse, manet positio: nihilhominus tamen ego aliquid sum»: Ibíd., VII, p. 27.

a mi naturaleza, no puede anularlas, pues aunque dicha naturaleza puede conocerse sin ellas son, sin embargo, *pensamientos* que no pueden negarse más que mi alma, sin la cual no pueden existir. En efecto, aunque es muy cierto que *aquello de lo que* dudo,
69 | *aquello que* imagino, siento, quiero, etc., puede anularse mediante la duda, no es menos cierto que no puedo dudar de que dudo, imagino, siento, quiero, y que ninguna de estas facultades puede anularse, puesto que dado que existen, son inseparables del ser del yo pensante. Encontramos en ellas la característica esencial del pensamiento, es decir, la propiedad de establecerse como verdaderas desde el momento mismo en que intento dudar acerca de ellas y reducirlas a falsas apariencias: «Es muy cierto que *me parece* que veo una luz, oigo un ruido, siento calor; esto no puede ser falso; y es propiamente lo que en mí se llama sentir, y esto, tomado así, precisamente no es otra cosa que pensar»[51]. Así, el principio de segregación, completamente negativo con respecto al cuerpo, se vincula con un principio positivo con respecto a las facultades no intelectuales de mi espíritu, pues obliga a referirlas necesariamente a él en cuanto que, aunque las revela como contingentes en relación consigo, también las revela como inseparables de sí, desde el mismo momento en que constato que *de hecho* existen en él.

Este método de segregación es considerado por Descartes como la gran novedad de la Segunda Meditación[52].

Aunque estrechamente ligada a la distinción real entre el alma y el cuerpo, la distinción modal entre la inteligencia como

51 Segunda Meditación, VII, p. 29; IX, p. 23. Cf. VII, p. 145, l. 21 y ss.

52 «... Por cuanto no hemos tenido hasta ahora ninguna idea de las cosas pertenecientes a la mente que no haya estado muy confusa y mezclada con las ideas de las cosas sensibles, y por cuanto ha sido ésta la causa primera y principal de que no se haya podido entender con suficiente claridad ninguna de las cosas que se han dicho acerca de Dios y del alma, he creído que no prestaría poco servicio si mostrara cómo hay que distinguir las propiedades o cualidades del espíritu de las propiedades o cualidades del cuerpo, y cómo hay que reconocerlas. Porque aunque muchos hayan dicho ya que para concebir correctamente las cosas inmateriales o metafísicas, hay que apartar el espíritu de los sentidos, sin embargo, *nadie que yo sepa había mostrado aún por qué medio puede ello llevarse a cabo. Ahora bien, el verdadero y a mi modo de ver único medio para ello se contiene en la Segunda Meditación*...»: Respuestas a las Segundas Objeciones, IX, pp. 103-104 (cursivas nuestras).

constitutivo de la naturaleza del alma y las facultades contingentes (accidentes) es completamente diferente de ella. Por no descubrir esta diferencia, Gassendi se ha embrollado en seudodificultades, concluyendo que las facultades no intelectuales deben expulsarse del alma por la misma razón que el cuerpo, de tal modo que el alma se ve amputada de una de sus partes, y que, por otra parte, Descartes se contradice al referirle en lo sucesivo el sentimiento y la imaginación[53].

| Pero si la inteligencia o principio pensante, en tanto «acto primero» o «forma principal del hombre», es aquello a que corresponde el nombre de alma, es en calidad de tal no una parte de ella sino, a la vez, la unidad y el todo, pues el pensamiento no tiene partes sino que, aunque permaneciendo indivisible, se diversifica en una pluralidad de funciones[54]. 70

Por otra parte, aunque las facultades no intelectuales sean contingentes con respecto a lo que constituye la naturaleza del alma, ello no podría excluirlas de ésta, pues sólo pueden existir por participación en esta naturaleza[55].

Pero esto no quiere decir que la noción de los modos y de su distinción respecto a la substancia sea siempre totalmente diáfana. Nos damos cuenta de ello particularmente a partir del momento

53 «Usted concluye de este modo: "Hablando con precisión, yo sólo soy una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón". Reconozco que aquí me he equivocado, pues creía hablar a un alma humana, o bien a ese principio interno por el que el hombre vive, siente, se mueve y entiende, y sólo hablaba sin embargo a un puro espíritu, pues veo que Usted no sólo se ha despojado del cuerpo, sino también de una parte del alma»: Quintas Objeciones, VII, p. 263. «Pero, dice Usted, ¿qué soy entonces?, ¿una cosa que piensa? Es decir, una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que también imagina y siente. Usted dice aquí muchas de estas cosas. Pero no me detendré en cada una de ellas, sino sólo en lo de que Usted es una cosa que siente. Porque ello me sorprende de verdad, dado que ya antes dijo Usted lo contrario»: Ibíd., p. 268.

54 Respuestas a las Quintas Objeciones, p. 356, l. 12-22; Sexta Meditación, VII, p. 86, l. 7-10; *Regulae*, Regla 12, X, p. 416.

55 «Tampoco veo ninguna dificultad en entender que las facultades de imaginar y sentir pertenecen al alma por ser especies de pensamientos; y sin embargo sólo pertenecen al alma en cuanto que ésta se halla unida al cuerpo, por cuanto son especies de pensamientos sin los cuales puede concebirse el alma totalmente sola»: Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642, III, p. 479. Esto lo confirma la Sexta Meditación, utilizando el lenguaje de la esencia: «Esta capacidad de imaginar que hay en mí, en tanto diferente del poder de pensar, de ninguna manera es necesaria

en que las necesidades de nuestro espíritu adquieren un valor objetivo en virtud de la veracidad divina. Así, al declarar en la Sexta Meditación que basta con que yo pueda *concebir* clara y distintamente una cosa sin otra para estar cierto de que la una es distinta de la otra, «porque pueden establecerse separadamente al menos por parte de la omnipotencia de Dios»[56]; al afirmar, por otra parte, que puedo concebirme clara y distintamente | en mi totalidad (*totum*) sin las facultades de imaginar y sentir y que, por consiguiente, éstas son modos[57], Descartes concluye que Dios podría establecerme aparte de ellas: aunque los modos no pueden *existir* sin la substancia, la substancia en cambio podría perfectamente *existir* sin ellos. Esta conclusión se confirma en el comienzo de la misma Meditación, donde se dice que «la imaginación, al no ser en modo alguno necesaria a mi naturaleza o a mi esencia, es decir, a la esencia de mi espíritu, no hay duda que aunque yo no la tuviera, seguiría siendo el mismo que soy ahora»[58]. Esta conclusión se extiende a todos los modos y vale para toda substancia, puesto que la imaginación y el sentimiento se paralelan expresamente con los modos del cuerpo: figuras, movimiento, etc.[59]. Vale, pues, para la substancia extensa lo mismo que para la substancia pensada: una y otra habrían podido verse creadas sin ninguno de sus modos.

71

---

a mi esencia, es decir, a la esencia de mi espíritu, pues incluso si no la tuviera, está fuera de duda que yo seguiría siendo siempre el mismo que ahora soy: de lo que parece poder concluirse que ella depende de algo que difiere de mi espíritu»: Sexta Meditación, IX, p. 58. «Del hecho mismo de que conozco con certeza que existo y que, sin embargo, no advierto que ninguna otra cosa pertenece *necesariamente* a mi naturaleza o a mi esencia sino que soy una cosa que piensa, concluyo válidamente que mi esencia consiste en esto solo, que soy una cosa que piensa (...) Además, encuentro en mí facultades de pensar muy particulares y distintas de mí, a saber, las facultades de imaginar y de sentir, sin las cuales puedo perfectamente concebirme clara y distintamente, pero no puedo concebirlas sin mí, es decir, sin una *substancia inteligente* a la que estén unidas o pertenezcan. Pues en la noción que tenemos de tales facultades (...) ellas encierran una especie de intelección: por donde concibo que son distintas de mí como los modos de las cosas»: Ibíd., p. 62.

56 Sexta Meditación, VII, p. 78, l. 2-6; IX, p. 62.

57 VII, Ibíd., l. 21-28; IX, Ibíd.

58 VII, p. 73, l. 8-9; IX, p. 58.

59 VII, p. 78, l. 28-30; p. 79, l. 1-6.

He aquí una tesis que parece oponerse ante todo a la afirmación de que no hay substancialidad sin accidentalidad. Pero una dificultad de esta índole no puede ser más que verbal. Es cierto que si la definición de la substancialidad incluye necesariamente la accidentalidad, Dios, caso de crear una substancia, no podría crearla sin modos; de otra manera, no crearía una substancia. Pero no es necesario que Dios cree una substancia. Puesto que las esencias pueden concebirse clara y distintamente sin los modos, puede crearlas sin hacer de ellas substancias en el sentido de seres que son sujetos de ciertos accidentes.

¿Pero no se ha dicho, por otra parte, que toda substancia debe tener unos modos por los que la conocemos y que una substancia sin modos sería incognoscible? Ahora bien, lo que es incognoscible no podría ser objeto de una idea clara y distinta. Así, en nombre de la idea clara y distinta que de ella tendríamos, sería imposible concebir que Dios pueda crear una substancia sin modos. Pero no se dice que estos «atributos, propiedades o formas» por los que conocemos la substancia sean sólo modos —aunque Descartes [le] habla a Clerselier únicamente de accidentes (...)—, pues la substancia tiene propiedades esenciales y necesarias que no son sus accidentes. Por ejemplo, la extensión tiene la propiedad de estar extendida a lo largo, a lo ancho y en profundidad, de ser divisible. Tales atributos, e incluso sólo el *atributo principal*, bastarían para hacer conocer una substancia desprovista de modos.

| La verdadera dificultad está en otra parte. Descartes extiende a todos los modos las conclusiones que ha sacado a propósito de la imaginación y el sentimiento. Y es, sin duda, evidente que la substancia pensada puede crearse sin estos modos, o que estas facultades pueden concebirse como modos, es decir, de tal modo que el pensamiento pueda concebirse clara y distintamente sin ellas. En efecto, éstas pertenecen a la esencia del pensamiento tan escasamente, que sólo han podido sobrevenirle en virtud de la violencia que nuestra substancia pensante sufre por el hecho de su unión, contraria a su propia naturaleza, con una naturaleza adversa de la que está *realmente* separada. La exclusión de estos modos fuera de la esencia del alma se manifiesta, pues, vinculada con la exclusión del cuerpo, fuera del alma. Por ello se plantea el alma 72

como radicalmente incorporal. Así, pues, el establecimiento de la distinción modal se conjuga en este caso con el establecimiento de la distinción real, y se encuentra en cierto modo regida por ella. Pero hay otros modos, además de la imaginación y el sentimiento, a saber, las ideas claras y distintas y la voluntad. El atribuir a la voluntad la característica de modo se sigue casi explícitamente del artículo 53 de la primera parte de *Principios*:

> Así, por ejemplo, sólo podríamos entender la figura por medio de una cosa extensa: por consiguiente, la imaginación, el sentimiento, la voluntad, dependen de tal manera de una cosa que piensa, que no podemos concebirlos sin ella. Pero, por el contrario, podemos concebir la extensión sin figura o sin movimiento y la cosa que piensa sin imaginación o sin sentimiento, y así con lo demás[59bis].

Es del todo evidente que la expresión «*así con lo demás*» sólo puede referise a la voluntad, aunque parece que Descartes sintió escrúpulos de escribir este nombre con todas sus letras[60]. Es obvio que si la esencia de mi pensamiento es puro intelecto, la voluntad no forma parte de ella. Dios hubiera podido, pues, crear un espíritu sin voluntad.

Es por otra parte evidente que, en este caso, lo que permite excluir de la esencia pura del pensamiento el sentimiento y la imaginación y hacer de éstos simples modos de aquélla, no puede servir como fundamento para relegar igualmente entre los modos la voluntad y las ideas claras y distintas. La distinción de estos modos con respecto a la esencia del pensamiento no podría deber absolutamente nada a la distinción real entre el alma y el cuerpo, a la alteración que esta esencia sufre por el hecho de su unión con una naturaleza adversa. Los espíritus puros (los ángeles), desprovistos

---

59bis. Pero no vacila en precisarlo en su respuesta a Mersenne del 27 de abril de 1637 (A.T., I, p. 363), fechada por los editores de la correspondencia de Mersenne alrededor del 17 de mayo, t. VI, p. 260: «Querer, entender, imaginar, sentir, etc (...) son sólo diversas maneras de pensar que pertenecen en su totalidad al alma».

60 Cf. también *Principios*, I, art. 65.

de cuerpo, tienen ideas y voluntades. La distinción modal no puede conjugarse aquí con la distinción real.

En lo que atañe a las ideas claras y distintas, ¿no provienen | éstas sólo de mi intelecto separado del cuerpo? ¿No es propio de 73
la esencia de una inteligencia pura tener ideas claras y distintas? ¿Qué sería una inteligencia pura que Dios hubiera creado sin ideas? ¿No puede, empero, crearlas sin ideas, puesto que concibo clara y distintamente la substancia separada de sus modos? Ya no queda, pues, aquí otro fundamento de la distinción entre el modo y la substancia que el *criterium* clásico de la variabilidad, único que vale igualmente para la extensión. Mientras las ideas cambian, el intelecto se mantiene idéntico a sí mismo, del mismo modo que la extensión al tiempo que cambian las figuras.

Pero este *criterium* no puede valer para la voluntad, pues ¿no se mantiene este poder mientras cambian las voliciones? Es cierto que, como señala Descartes, la voluntad no es otra cosa que las voliciones. ¿Pero no podría decirse igualmente que la inteligencia no es otra cosa que las ideas? ¿Con qué derecho, pues, establecer la voluntad como un modo y el yo como una cosa puramente inteligente? ¿Por qué no hacer de éste sólo una cosa que quiere? Mientras que puedo perfectamente concebir que Dios podría crear una inteligencia sin imaginación ni sentimiento, ¿puedo pensar con la misma facilidad que puede crear un espíritu sin voluntad? Ésta es, en efecto, «aquello que sentimos provenir directamente del alma», «lo que parece depender sólo de ella»[61], lo que es una faz de un espíritu (el nuestro) cuya otra faz es el entendimiento: «*Volitio et intellectio differunt tantum ut actio et passio ejusdem substantiae*»[62]. Por consiguiente, todos los tipos de pensamiento se reducen a dos géneros que parecen simétricos: el entendimiento y la voluntad[63]. No hay duda de que mi querer se halla condicionado por mi entendimiento, «pues es cierto que no podríamos querer nada que no percibamos por el mismo medio que aquel por el que lo queremos»; pero, por otra parte, «por decirlo así (*vix*), nunca comprendemos nada sin tener al mismo tiempo

61 *Pasiones del alma*, art. 17.
62 Carta a Regius, mayo de 1641, p. 372, l. 9-11.
63 *Principios*, I, art. 32; *Pasiones*, art. 17.

alguna volición»[64]. Más aún, la voluntad es más noble que el entendimiento[65]; es la más noble de nuestras facultades, la única que es en mí infinita como en Dios; en fin, aquello por lo cual soy semejante a Dios[66]. ¿Cómo lo que es en mí finito, el entendimiento, puede tener como modo algo más noble e infinito, a saber, la voluntad?

Ahora bien, ¿no es precisamente *Principios* la que abre otra vía que, de haberse seguido siempre y en todas partes, habría
74 conducido | a la proposición: *tengo una voluntad libre, luego existo*? Incluso si siempre nos hemos equivocado, se dice allí, «no dejamos de experimentar en nosotros la libertad, la cual es tal que podemos, cuantas veces nos plazca, abstenernos de aceptar en nuestra creencia las cosas que no conocemos suficientemente»[67]. De ahí resulta la certeza inmediata de mi existencia, pues *no podríamos dudar sin existir*[68]. En suma, «dudo, luego existo». La duda, es decir, el acto libre por el que suspendo todo juicio, me permite descubrir la libertad de mi querer como innegablemente existente al tiempo que dudo de todo. «Lo que percibíamos distintamente y de lo que no podíamos dudar durante una suspensión tan general, es tan cierto como cualquier otra cosa que alguna vez podamos conocer...». «La voluntad libre puede [pues] contarse como una de nuestras nociones más comunes ...»[69]. De este texto parece seguirse que la certeza de mi intelecto no podría superar a la de mi voluntad libre.

Llama la atención que esta secuencia se halle únicamente en la primera parte de *Principios*. En todos los otros lugares (*Meditaciones, Respuestas a las Objeciones, Discurso*) la certeza de mi existencia no es atestiguada por la conciencia de mi libertad en la duda, en conformidad con la fórmula *dudo, luego existo*, sino por el hecho de la representación (verdadera o falsa), sea cual fuere el juicio que se haga sobre la cosa representada, de

64 Carta a Regius, mayo de 1641, III, p. 372, l. 11-16.
65 *Pasiones*, art. 19.
66 Cuarta Meditación, IX, p. 45.
67 *Principios*, I, art. 6.
68 Ibíd., art. 7.
69 Ibíd., art. 39.

acuerdo con la fórmula: «Incluso si él me engaña, pienso, luego existo»[70]. Es verdad que en *Búsqueda de la Verdad* mi existencia es atestiguada por la duda: «Es cierto que dudáis, y es verdad que vosotros que dudáis existís». Pero el hecho de la duda se utiliza en tanto que implica, no el *acto libre* de dudar, sino el *conocimiento* del hecho de que dudo: «Existís y sabéis que existís, y lo sabéis porque sabéis que dudáis»[71]. Esta fórmula pertenece, pues, a la misma familia que *Meditaciones*, Respuestas a las Objeciones y *Discurso.*

¿De dónde proviene esta característica especial del *cogito* en *Principios*? Del hecho de que allí no se trata de metafísica sino de física. En la primera parte de este tratado, hay que dotar rápidamente al futuro físico de las nociones metafísicas indispensables para abrir el camino hacia la ciencia nueva. Ahora bien, la primera exigencia | de la que pende la posibilidad inicial de la revolución 75
científica es un acto de voluntad libre mediante el cual el físico rechace todos los prejuicios adquiridos y se decida a no aceptar nada que no le sea propuesto por la sola luz natural. De ahí la urgencia de despertar en él la conciencia del papel decisivo que juega el acto del juicio, del que depende por completo lo falso y lo verdadero. Por tal razón, el *cogito* se presenta en función del juicio, es decir, del libre albedrío, y secundariamente desde el punto de vista del intelecto por el que obtengo conocimiento de mi voluntad libre y que constituye la esencia de la substancia de la que esta voluntad es sólo un modo[72]. En *Meditaciones*, por el contrario, se trata de metafísica, y el problema primordial es el del fundamento de la validez objetiva de nuestros conocimientos. Por tal razón el *cogito* no se funda en la libertad de mi duda, sino en el hecho de que pienso o conozco. El desinterés de *Principios* con respecto al problema del valor objetivo de las ideas se hace luego evidente por el papel subsidiario que desempeña la prueba *a posteriori* de la existencia de Dios, mientras que esta prueba es capital

70 «*Haud dubio ego etiam sum si me fallit*»: Segunda Meditación, VII, p. 25, l. 7-8; IX, p. 19; Tercera Meditación, VII, p. 36, l. 15-16; IX, p. 29. *Discurso.* Cuarta parte, VI, p. 32, l. 15 y ss: «Era necesario que yo, que lo pensaba [que todo es falso], fuera algo».

71 *Búsqueda de la Verdad,* X, p. 515.

72 *Principios*, I, art. 53.

para *Meditaciones*, puesto que sólo por ella podrá resolverse el problema en cuestión.

Pero en *Principios* la misma fórmula voluntarista de ninguna manera suplanta a la de *Meditaciones*: debo plantearme necesariamente como existente, pues no puedo dudar sin pensar ni pensar sin existir[73]. En efecto, la demostración que da soporte al *cogito* implica necesariamente la primacía del conocer. Todo lo que puedo decir en este punto de la cadena de razones es que, cuando dudo, me represento libre, pero no puedo saber si en sí lo soy efectivamente. Sé en cambio con toda certeza que basta con que me lo represente, es decir, que piense, para existir. A Gassendi, quien le objeta que la certeza de existir puede inferirse de cualquiera de mis acciones[74], Descartes le responde que se equivoca, pues fuera del pensamiento ninguna de ellas es cierta con certeza metafísica, única de la que aquí se trata[75]. En fin, toda acción dentro de nosotros sólo existe para nosotros en virtud del conocimiento (o pasión) que de ella tenemos[76]. Se ha señalado, sin duda, que aunque el entendimiento condiciona toda voluntad, la voluntad, a su vez, condiciona la intelección. Pero sólo de una manera aproximada: *vix*. Es lo que de hecho ocurre más a menudo, pero no siempre ni necesariamente. La intelección | es, por el contrario, una 76
condición absoluta y necesaria de toda voluntad. Pues no hay en mí nada cuya existencia pueda afirmar que no deba ante todo serme conocida. Ahora bien, de suponer que mi pensamiento racional tiene un valor objetivo incuestionable, lo que concibo clara y distintamente como lo que es en mi alma condición de todo lo demás, debe considerarse realmente como fundamento independiente y por tanto substancial de todas las otras facultades[77]. El idealismo, es decir, la afirmación de que del conocer al ser la consecuencia es válida,

73 Ibíd., art. 7.

74 Quintas Objeciones, VII, p. 259, l. 1-5.

75 Quintas Respuestas, VII, p. 352, l. 6-11.

76 *Pasiones*, art. 19.

77 «Mi idea de una substancia que piensa es completa en cuanto que no tengo en mi espíritu ninguna idea que le preceda»: Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642, p. 475, l. 22-25. Ahora bien, la noción de voluntad va precedida en mi espíritu por la idea de la facultad de conocer o *Intellectus*. Además, aquí hay que distinguir varios puntos de vista: 1) la inteligencia condiciona realmente la voluntad, porque el

es, pues, el que en virtud del orden obliga a Descartes, aunque acepte por otro lado la naturaleza eminente de la voluntad, a conferir a ésta el estatuto de modo, por más que ella sea infinita y finita la substancia de la que es modo. El riguroso proceso genético del que he concluido a la vez la certeza de mi existencia y el conocimiento de mi naturaleza, concede un rigor geométrico a la conclusión de que la esencia de mi pensamiento es únicamente *intellectus sive ratio*, porque esta facultad racional de conocer es lo *único* que me es imposible negar en la hipótesis de un genio maligno. Mi voluntad es pura y simplemente la conciencia que tengo de ser alguien que quiere. Ahora bien, se podría dudar de que lo sea, afirmar que mi voluntad, mi esfuerzo, no pasa de ser una ilusión; decir que me *parece* que quiero, como me *parece* que siento o imagino; pero en ningún caso puedo dudar de que pienso querer. Y a partir de esta certeza de mi pensamiento se puede, en lo sucesivo, derivar la certeza de que poseo las facultades que me *parece* que poseo. De ese modo se ve necesariamente limitado en su principio lo que se ha llamado el voluntarismo de Descartes: la voluntad no pertenece más a la esencia pensante que me constituye que el movimiento a la esencia de la extensión[78].

6

Estas relaciones de los modos con la esencia de la substancia explican que el intelecto puro aparezca dos veces de manera diferente: | como esencia de la substancia pensante y como modo de esta 77
substancia. En tanto esencia de la substancia, el intelecto puro se halla presente en todos los modos del pensamiento, incluso en aquellos que, como la imaginación, el sentimiento y la voluntad,

pensamiento o conciencia de la voluntad presupone el pensamiento (una demostración que se perfeccionará sólo una vez que se adquiera la certeza del valor objetivo de mi conocimiento claro y distinto); 2) la voluntad condiciona (mediante la atención) el *ejercicio* de mi pensamiento, lo que lleva a decir que el pensamiento presupone la voluntad, pero en un sentido completamente diferente a cuando digo que la voluntad presupone el pensamiento: condición de ejercicio y condición de posibilidad son, en efecto, dos condiciones completamente diferentes.

78 Compárese con Malebranche, *Búsqueda de la Verdad*, III, Primera parte, cap. I.

le son los más ajenos, pues estos modos, por el hecho de que «contienen cierto tipo de intelección»[79], deben ser necesariamente referidos a la «*substancia inteligente*». Pero en tanto que la substancia inteligente, a causa de la presencia dentro de ella de estos modos no puramente intelectuales, no siempre puede en conformidad con su esencia mostrarse a sí misma como pura inteligencia, llega a ser en sí una manifestación accidental y debe, en calidad de tal, tomar el lugar de un accidente junto a los otros modos no puramente intelectuales. De ahí la doble definición de la cosa pensante, según que el *quid* se entienda como esencia de la substancia o quididad propiamente dicha: «*Res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*»[80], o como substancia revestida de sus accidentes[81]: «*Res cogitans, quid est hoc? nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens*»[82].

Puesto que la inteligencia pura se manifiesta como un modo, no en virtud de su propia naturaleza sino por el hecho de los otros modos ajenos a la verdadera esencia de la substancia, que a veces ocultan en cierto modo su expresión pura, se deduce que la manifestación de la inteligencia pura es contingente, pero no la misma inteligencia pura, en contraste con todos los otros modos, que son contingentes con respecto a la substancia. Por tal razón, cuando enumera los modos sin los que puedo concebir clara y distintamente la substancia pensada, Descartes menciona la imaginación, el sentimiento y la voluntad, pero no la inteligencia. De ello resulta una vez más que entre todos los atributos que posee la substancia pensada, el intelecto es el atributo principal, es decir «aquel que constituye su naturaleza y su esencia y del que dependen todos los otros»[83]. Todos los otros dependen de él, pues, como

79 «Substantia intelligens»: Sexta Meditación, VII, p. 78, l. 25. «Intellectionem enim nonnullam in sua formali conceptu includunt»: Ibid., l. 25-27. Cf. también Segunda Meditación, VII, p. 29, l. 9-11.

80 «Cogitatio est, haec sola a me divelli nequit. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, etc.»: Segunda Meditación, VII, p. 27, l. 13-14.

81 Este segundo *quid* se introduce en VII, p. 27, l. 18: «¿Quid praeterea?».

82 Ibíd., p. 28, l. 20-23. Cf. Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 160, l. 7-13; *Principios*, I, arts. 9 y 65.

83 *Principios*, I, art. 53.

se ha visto, sólo pueden pertenecerle por implicar cierto tipo de intelección; y por otra parte, cuando la substancia se manifiesta por su medio y no por el intelecto | puro, no deja de pensarse como puro intelecto, ya que aquéllos están en la substancia sólo gracias a esta especie de intelección. 78

La confusión entre estos dos *quid* falsea en el acto la doctrina. Y sin embargo, en ninguna se incurre con mayor facilidad. En efecto, puesto que cuantos más atributos de una substancia conozco, tanto más la conozco, cuantos más atributos de la substancia pensante descubro, más la conozco. Por tal razón, después de haber enumerado todos estos modos: *dubitans, intelligens, affirmans*, etc., Descartes concluye: «De donde empiezo a conocer quién soy (*quisnam sim*) con un poco más de claridad y distinción que antes»[84]. Sólo hacía falta un paso para concluir, como lo ha hecho entre otros O. Hamelin, que la *verdadera definición* del pensamiento es la conciencia psicológica ordinaria en su sentido más amplio, y para reducir el primer *quid* al segundo[85], en vez de fundamentar el segundo en el primero, como hace Descartes.

Es cierto que la definición por la enumeración de los modos es una *definición verdadera*, la más inmediatamente accesible, y designa sin ambigüedad la cosa que se halla en discusión. Por eso figura a la cabeza de las definiciones del *Compendio geométrico* de las *Segundas Respuestas* y al comienzo de *Principios* (art. 9). Pero separada de lo que, vinculándola con la definición por la esencia, le da un carácter racional en reemplazo de su carácter empírico, no pasa de ser una definición *quid nominis*[86]. La *verdadera definición* es aquella que, despejada gracias al *apparatus* científico del *cogito*, enuncia la esencia de la cosa, en este caso, la inteligencia pura en tanto que fundamenta la atribución legítima de los diversos modos a la substancia que ellos ponen de manifiesto, y en tanto que se erige como condición primera absoluta de toda conciencia psicológica, puramente intelectual o no. Tener conciencia es conocer y conocer es sólo comprender o entender: *comprehendere, intelligere*. Si sé que existo (*quod*) es porque sé lo que (*quid*)

84 Segunda Meditación, VII, p. 29, l. 20.
85 O. Hamelin, *El sistema de Descartes*, p. 150.
86 Ver el Apéndice n° 2, al final del tomo II.

soy, a saber, pensante; sí sé que soy pensante es que *comprendo* que es *necesario* que yo piense, por el hecho de que me equivoco, dudo, niego, etc.; si sé que existo por el hecho de que pienso es que *comprendo* que es *necesario* que yo exista por el hecho de que pienso. Todo conocimiento, al ser intelección, implica una necesidad: me
79 conozco como puro pensamiento sólo porque | *comprendo* que es *necesario* que excluya de mi ser todo lo que no es pura inteligencia, etc. Lo mismo ocurre con el conocimiento de las cosas que me son diferentes. Se verá que si conozco la cera, si percibo un hombre bajo el sombrero y la capa que se agitan en la calle, es porque comprendo (*comprehendo, intelligo*)[87] que aquéllo es cera, que aquéllo es un hombre. No puedo conocer *que* la cosa existe (*quod*) sin comprender que es efectivamente ella y sin saber en consecuencia ante todo lo *que* es (*quid*). Y conozco lo que es, viendo clara y distintamente que está realmente separada de todo lo demás, es decir, *al comprender* que excluye *necesariamente* de sí todas las otras cosas; veo, por ejemplo, que la cera excluye necesariamente de su substancia lo que define la substancia del hierro o de la piedra[88]. La facultad de conocer, la conciencia considerada en su esencia es —como lo confirmará el análisis del trozo de cera— un entendimiento que, en virtud de las ideas claras y distintas que se hallan en él en todo tiempo, constituye para mí mismo lo que yo establezco como conocido.

Descartes legitima la atribución de los modos no intelectivos a la conciencia intelectiva por el hecho de que descubre en ellos una intelección que hace para mí necesaria su atribución al pensamiento. Al transformar la definición nominal del pensamiento (mediante la enumeración de sus modos empíricamente constatados) en teorema demostrado, hace progresar a la ciencia clara y distinta del espíritu. Reconstruye la conciencia ordinaria (psicológica) con todos sus modos a partir de su esencia, la inteligencia

87 Segunda Meditación, VII, p. 31, l. 7-8, l. 9; p. 32, l. 12; p. 34, l. 5, etc.

88 Spinoza llevará muy lejos la introducción de esta necesidad, entendida por la inteligencia en el mecanismo de la percepción de las cosas existentes. Cf. *Ética*, II, Prop. XVII; V, Prop. VII. Lo mismo hace Leibniz, por intermedio de la intelección de la «incomposibilidad».

pura, de la misma manera que reconstruirá el mundo material a partir de su esencia, a saber, la extensión pura o extensión geométrica. Dase, a partir de allí, una develación de la realidad, pues, como veremos, al ser la esencia dondequiera idéntica con la existencia, las cosas existentes son pura y simplemente la actualidad de sus realidades esenciales y de sus combinaciones. Así como la existencia del yo es ya afirmable sólo como actualidad de la esencia pensante pura o inteligencia, así también la existencia de la materia será afirmable sólo como actualidad de la esencia puramente extensa o extensión geométrica. En fin, habrá un ser cuya «naturaleza» estará constituida de la mezcla de las otras dos.

Ahora bien, esta develación de la naturaleza esencial como la única realidad existente choca violentamente con el sentido común, sumido en la imaginación y el sentimiento. El sentido común tiene tanta | dificultad para ver, que la realidad de su yo se reduce 80
a ser *en su totalidad* sólo pura inteligencia como para ver que la realidad de la materia que nos es exterior se reduce a ser *en su totalidad* sólo extensión geométrica.

El resultado de la confusión entre los dos *quid* constituye un obstáculo. En efecto, al sustituir como esencia del pensamiento la inteligencia matemático-racional por la conciencia psicológica ordinaria, nos vemos llevados a ver en el conocimiento cartesiano de sí mismo tan sólo una introspección pura y simple fundada en la atención (como la interpretaba ya Víctor Cousin), y en *Meditaciones* únicamente una biografía intelectual, un relato, la historia de una experiencia, etc. Nos vemos así llevados a ver en el Descartes de *Meditaciones* sobre todo a un psicólogo. Se confunde la condición necesaria y la condición suficiente. Pues aunque la libertad del juicio autónomo despojado de todo prejuicio y la atención son las condiciones *sine qua non* del descubrimiento de lo verdadero, éstas son aquí tan insuficientes como en las matemáticas. Montaigne ha hecho la experiencia de ello. Hace falta, además, el *apparatus* racional, es decir, la noción y el respeto de ese orden que nos aportan las matemáticas, la aplicación de los preceptos cuya formulación *Regulae* considera como indispensable. Nos vemos llevados además a subordinar lo principal a lo accesorio, el fondo

de la doctrina a su presentación literaria, a la servidumbre que impone al filósofo la necesidad de persuadir a un lector rebelde cautivado por la imaginación. De este modo finalmente se destruye hasta sus raíces el espíritu del cartesianismo, que no es el de la psicología sino el de la geometría: de este modo, se sustituye por un psicologismo sin rigor ni vigor.

Es cierto que, por tratarse del yo, ningún otro instrumento es posible fuera de la reflexión sobre sí mismo. Por otra parte, la doctrina oculta grandes riquezas psicológicas. El espíritu de la geometría no excluye en Descartes el espíritu de agudeza, el sentido psicológico[89]. Pero la psicología es asertórica, mientras que *Meditaciones* es una concatenación de verdades totalmente apodíctica. La psicología se halla de este modo al servicio de una especulación racional; la reflexión es regida por un orden que es el mismo que el que rige la investigación matemática. No sólo no se trata de observar y relatar lo que ocurre dentro de mí; no sólo se trata de
81 llegar hasta la esencia de mi yo | —lo cual excede las capacidades de toda psicología—, de dar cuenta, por medio de esa esencia, de todo lo que en mi alma se descubre según el orden; se trata también, y sobre todo, de determinar los límites de mi mente, de fundamentar el valor objetivo de mis ideas y, de ese modo, el valor de la ciencia. En fin, el método mismo se ha descubierto, sin duda, mediante una reflexión sobre los pasos espontáneos de mi mente en busca de lo verdadero[90]: aquél no se impone a ésta desde fuera y de lo alto como un canon, como una lógica pura que expresa un orden ideal en sí independiente del hecho de mi conocimiento, que subsistiría incluso si no existiera mi conciencia original, más aún ningún ser pensante. De este modo Descartes representa una tendencia opuesta a la de Leibniz, y en este sentido Husserl —lo mismo que Kant, dicho sea de paso— le reprocharía su psicologismo[91]. Pero lo que descubro mediante esta reflexión sobre mi

89 León Brunschvicg observa sutilmente y con acierto que ha introducido incluso el espíritu de agudeza en geometría.

90 «Cuando joven, si me presentaban invenciones curiosas, procuraba encontrarlas por mí mismo, sin recurrir a su autor; y luego, poco a poco, llegué a observar que en esta invención me servía de reglas determinadas»: *Opúsculos*, 1619, X, p. 214, l. 1-3.

91 Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, cap. VII, pp. 123, 128, etc.

mente son las necesidades racionales inmanentes a mi esencia intelectual, y este retorno a las leyes de mi esencia consideradas como las que deciden sobre la estructura misma de mi mente ya no tiene nada que ver con la psicología, incluso si la lógica que de ella se sigue está teñida de psicologismo.

7

Hay que tener cuidado de no confundir el procedimiento genético que, a partir del *cogito*, permite adquirir las ideas de distinción real y distinción modal, así como establecer su valor en tanto verdades científicas ciertas, con el procedimiento que consiste en derivar la distinción real o la distinción modal de la intuición directa de las ideas de las cosas. Puedo, por ejemplo, derivar directamente la distinción real del pensamiento y la extensión del hecho de que percibo en estas ideas que una de ellas comporta la indivisibilidad y la otra la divisibilidad y que, en consecuencia, se excluyen radicalmente entre sí[92]; también puedo demostrar que tengo la idea clara y distinta de una cosa como substancia, porque la concibo clara y distintamente prescindiendo de todo lo demás. Pero todos estos procedimientos y su uso legítimo suponen que me encuentro ya en posesión de las ideas claras y distintas de substancialidad y de distinción real y modal; que sé que son ideas válidas para mi ciencia; que conozco los criterios que permiten reconocerlas | y las condiciones que vuelven posible su conocimiento. 82
Ahora bien, yo carecía precisamente de todos estos conocimientos, y el proceso puesto en marcha por la Segunda Meditación tiene como resultado el de hacérmelas conocer y el de validarlas como verdades de la ciencia.

Es cierto que estas verdades se hallan en mí antes de que las haya iluminado en la luz de mi mente, pues «la conciencia interior precede siempre a la adquirida»[93] y la realidad de mi entendimiento a la ciencia que he podido adquirir acerca de ella. Pero mientras se hallen fuera de mi ciencia son unas desconocidas y no permiten llegar a lo conocido. Por tanto para conocerlas, es decir, para colocarlas

92 Carta al P. Mesland, 2 de mayo de 1644, IV, p. 120, l. 16-20.
93 Respuestas a las Sextas Objeciones, IX, p. 225.

en mi ciencia, he debido partir de la única cosa que me era conocida en primer lugar, a saber, que yo existo (*quod*); luego he generado en mí, en el seno de la luz natural, la idea de mi naturaleza (*quid*); y luego, por su medio, las ideas de substancialidad, de distinción real y de distinción modal; y he descubierto en fin, las condiciones que vuelven posible el conocimiento de tales ideas. Así, pues, el descubrimiento de las propiedades de la idea clara y distinta de mi alma y de las otras ideas subsiguientes (substancialidad, modalidad) se ha vuelto posible en mí por el conocimiento de las condiciones que, a su vez, han hecho posible la producción de la idea de mi naturaleza a la luz de mi espíritu, exactamente como en geometría las propiedades subsiguientes de una figura pueden descubrirse al reflexionar en las condiciones que han hecho posible su generación o su construcción. Y este método analítico es completamente diferente del que consiste en derivar de la intuición de la figura completamente constituida las propiedades necesarias que ella puede encerrar.

8

¿En qué medida el proceso riguroso que acabamos de exponer permite alcanzar el verdadero conocimiento de la naturaleza de mi alma?

Tenemos aquí un problema doble. Se trata de saber, ante todo, si puedo en el seno mismo de la ciencia así constituida establecer que para esa misma ciencia, es decir, para mi propio entendimiento aislado de lo demás, el conocimiento en cuestión puede presentarse legítimamente como siendo necesariamente el de mi naturaleza en su totalidad, y no sólo como un conocimiento parcial que no me autoriza a restringir la definición de este todo sólo a mi pensamiento.

Se trata de saber, a continuación, si el conocimiento de mi
83 naturaleza, | tal como el entendimiento me la representa legítimamente a mí mismo en tanto completa, posee un valor objetivo, es decir, si mi naturaleza en sí se reduce a lo que mi ciencia me representa necesariamente; en suma, si considerada en sí misma se reduce a mi pensamiento.

Estos dos problemas distintos interfieren a veces en las discusiones que Descartes sostiene con sus contradictores y han sido frecuentemente mal distinguidas por los comentaristas. Y es que, por diferentes que sean, los dos pueden condensarse en la formulación de una sola y misma objeción: ¿es cierto que la naturaleza de mi alma se reduce sólo al pensamiento?

En efecto, si la ciencia que acabo de adquirir acerca de mi alma no tiene valor objetivo o si no se puede establecer que lo tiene, no puedo afirmar que mi pensamiento constituye *en sí* la naturaleza de mi alma en su totalidad, incluso si mi entendimiento está obligado, en virtud de la concatenación de las razones, a representármela como si constituyere esa totalidad; en una palabra, no me es lícito excluir de la *cosa pensante en sí* el cuerpo que excluyo del *conocimiento que me he procurado acerca de ella*. Y por otra parte, si la ciencia que poseo acerca de la naturaleza de mi alma, en tanto pensamiento puro, no puede establecerse legítimamente al interior de esta ciencia como conocimiento de la totalidad de mi naturaleza, no me es lícito excluir de la *idea de la cosa pensante* el cuerpo, del que he hecho abstracción para obtener un conocimiento independiente acerca de ella. Trátase, en un caso, del derecho que tengo de excluir el cuerpo de la cosa pensante; en el otro, de la idea que mi ciencia me ha procurado acerca de ella. Se trata, en el primer caso, de un problema externo: ¿debe considerarse como verdad de la cosa lo que vale para el orden de las razones? En el otro se trata de un problema interno: ¿se justifica efectivamente la conclusión a la que he llegado, mediante el orden de las razones cuya concatenación constituye mi ciencia?

A estas dos preguntas responde Descartes sucintamente pero sin la más mínima ambigüedad en el transcurso de la Segunda Meditación. Por una parte, es innegable que la ciencia ha procedido rigurosamente y que, desde su punto de vista, estoy autorizado e incluso obligado a concluir que sólo el pensamiento constituye toda mi naturaleza[94]. Por otra, es no menos innegable que aún no sé en absoluto si mi ciencia tiene un valor objetivo. Más aún,

94 «Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, etc.»: Segunda Meditación, VII, p. 27, l. 12-14.

dado que el genio maligno sigue reinando, estoy obligado a considerar provisionalmente que ésta no tiene ningún valor objetivo,
84 de modo que | aún no puedo saber si la naturaleza del alma en sí contiene, además del pensamiento, otros elementos constitutivos que me son desconocidos[95].

En primer lugar, en lo que atañe al valor de la teoría desde el punto de vista de la ciencia o del orden de las razones, se ha podido impugnar la conclusión. En efecto, del hecho de que yo esté cierto de existir al tiempo de negar el cuerpo, puesto que de esa manera pienso, sólo se seguiría que puedo adquirir algún conocimiento de mí mismo sin el conocimiento del cuerpo, de ninguna manera que «este conocimiento es completo y total, de modo de estar seguro de que no me equivoco al excluir el cuerpo de mi esencia»[96]. De la misma manera, a partir del hecho de que puedo pensar clara y distintamente tal o cual propiedad del triángulo rectángulo, haciendo abstracción de tal o cual otra propiedad que sin embargo ese triángulo contiene, no puedo afirmar que la esencia del triángulo rectángulo se reduce a la única propiedad que considero y que éste excluye de sí el que anulo por abstracción[97].

Pero, responde Descartes, para conocer que dos cosas se excluyen, es decir, que hay entre ellas una distinción real, es necesario no conocerlas completamente, sino conocerlas como completas. Sin duda, conocer una cosa completamente puede ser posible a veces; pero me es siempre imposible saber si ese conocimiento es completo, pues para que yo pueda estar cierto de que «Dios no ha puesto en tal cosa nada más que lo que mi entendimiento conoce»[98], mi poder de conocer debería igualar al poder infinito de

95 «Fortassis vero contingit, ut haec ipsa, quae suppono nihil esse, quia mihi sunt ignota, tamen in re veritate non differant ab eo me quem novi? Nescio, de hac re jam non disputo: de iis tantum quae mihi nota sunt, judicium ferre possum»: VII, Ibíd., l. 24-28.

96 Cuartas Objeciones, VII, p. 301; IX, p. 157.

97 Ibíd., VII, pp. 201-202; IX, pp. 157-158.

98 Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 220; IX, p. 171; Conversación con Burman, V, p. 151; Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 129, l. 21, l. 24-28. Descartes duda incluso de que alguien pueda aprehender todo lo que

Dios. Puedo, en cambio, conocer una cosa como algo completo y tener la certeza de que este conocimiento es de tal índole, si puedo concebir *clara y distintamente* esa cosa negando acerca de ella todo lo demás. La comparación establecida con la consideración separada de una sola propiedad de un triángulo rectángulo es perfectamente inadecuada, porque esta propiedad no es | una cosa 85
completa, porque no puede entenderse clara y distintamente si se la separa del triángulo rectángulo, porque este triángulo mismo no podría conocerse clara y distintamente si se negara esta propiedad acerca de él. Por el contrario, puesto que concibo muy clara y distintamente mi naturaleza negando acerca de ella el cuerpo y todo lo que le pertenece, mientras que me es imposible negar acerca de ella el pensamiento, es legítimo concluir que la naturaleza de mi alma está constituida únicamente por el pensamiento[99]. Hay que distinguir, pues, entre la *abstracción de la mente*, que vuelve a una idea completa inadecuada, oscura y confusa, al restringir el pensamiento a la consideración de una de sus partes, y la *exclusión* que, separando una idea completa de aquello que no le pertenece, permite por el contrario tener acerca de ella una idea clara y distinta[100].

> Hay una gran diferencia entre la *abstracción* y la *exclusión*. Si sólo dijera que la idea que tengo acerca de mi alma no me la representa dependiente del cuerpo e identificada con él, eso sería tan sólo una abstracción, a partir de la cual sólo podría construir un argumento negativo de conclusión inválida; pero digo que esta idea me la representa como una substancia que puede existir incluso cuando se excluye de ella todo lo que pertenece al cuerpo: a partir de allí formo un argumento positivo y concluyo que ella puede existir sin el cuerpo[101].

---

hay de inteligible en una cosa cualquiera, «por pequeña que sea»: cf. Quintas Respuestas; «Conceptus rerum adaequatus qualem nemo habet, non modo de finito, sed nec forte etiam de ulla re quantum vis parva»: VII, p. 365, l. 3-5. Compárese con Leibniz, *Meditationes de Cognitione*, etc. (1684), *Leib. phil. Schr.*, ed. Gerhardt, IV, p. 424.

99 Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, pp. 220 y ss.; IX, pp. 174 y ss.

100 VII, pp. 220-221; IX, pp. 174 y ss.

101 Carta a Mesland, 2 de mayo de 1644; IV, p. 120.

Ahora bien, el conocimiento de que una cosa excluye de ella otra cosa puede obtenerse de diversas maneras. Puede adquirirse mediante la intuición de una de sus propiedades fundamentales que sea la negación de una propiedad fundamental de la cosa contraria. De este modo, «la exclusión de la extensión se entiende con toda claridad respecto a la naturaleza del alma por el hecho de que no se puede concebir la mitad de una cosa que piensa»[102]. Pero también puede adquirirse, como en la Segunda Meditación, a través del proceso necesario que ha hecho posible el conocimiento de la cosa en consideración: por una parte, la posibilidad de anular lo corporal sin que nada se destruya en mi alma; por otra, la necesidad de anularla para que podamos llegar a conocer la naturaleza de esta alma prueban, no sólo que puedo adquirir algún conocimiento de mi alma sin el conocimiento del cuerpo, sino que el cuerpo debe excluirse de mi naturaleza para que yo pueda conocerla verdaderamente, y que así conozco mi naturaleza como debiendo excluir el cuerpo y como completa cuando se la reduce a mi pensamiento sin el cuerpo.

> Creo que es muy claro que la idea que tengo de una substancia que piensa es completa de esta manera [es decir, por el hecho de po-
> 86 der | concebirla completamente sola y negar acerca de ella todas las otras cosas de las que tengo ideas] y que no tengo en mi mente ninguna otra idea que le preceda y le esté tan unida que yo no pueda pensarlas adecuadamente negándolas la una de la otra[103].

Es, pues, indudable que mi ciencia puede pretender legítimamente que conoce de una manera totalmente adecuada la naturaleza de mi alma como pura inteligencia. Esta conclusión se confirma por las consecuencias que *Regulae* sacaba de las implicaciones del método. En efecto, el proceso de eliminación que permitió llegar al *cogito* sólo ha dejado un residuo no susceptible de descompo-

102 Ibídem.

103 Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642, III, pp. 475-476. «Es cierto que, después de haber llegado al conocimiento de la naturaleza de nuestra alma por los grados por los que he llegado y de haber conocido, por tal medio, que ella es una substancia espiritual (...), no ha sido preciso ser gran filósofo para concluir como lo he hecho que ella no es corporal»: Carta a Mersenne, julio de 1641, III, p. 396.

sición absolutamente simple, que es además razón primera y, en consecuencia, la más simple de todas las naturalezas simples. Ahora bien, una naturaleza simple no puede contener en sí nada más que lo que de ella conozco, sin lo cual no sería ya simple sino compuesta. Debe conocerse en su totalidad, o de ninguna manera[104]. Por consiguiente, desde el instante en que conozco la naturaleza simple que constituye la *esencia del alma*, la conozco en su totalidad. Ello no significa en modo alguno que tengo del *alma* un conocimiento total: por el contrario, hay en ella un gran número de propiedades que aún ignoro y que acaso ignoraré siempre. Pero ello significa que tengo un conocimiento total de su *esencia,* que, como tal, me es plenamente revelada y ya no me esconde nada de lo que es: es pura y simplemente pensamiento. Por el mismo hecho sé de antemano que todas las propiedades desconocidas que por sí contiene no pueden no implicar el pensamiento y deben excluir todo lo que es ajeno al pensamiento. No tengo, pues, un conocimiento completo de mi alma, sino un conocimiento completo de su naturaleza como tal.

9

En lo que atañe al valor objetivo de este conocimiento, Descartes declara que de momento es nulo y que su verdad sólo reside en la necesidad interna de la ciencia.

El nexo racional, que vincula con la posición del *cogito* en tanto razón primera la representación que me hago de la naturaleza del alma, confiere a esta representación en y para mi pensamiento una necesidad total y una certeza que se iguala con la del mismo *cogito*. | Con la misma certeza con que para mí mismo existo, mi 87
pensamiento no puede escapar a las necesidades implicadas en el establecimiento de su propia existencia y que atañen a su propia naturaleza. No puede sustraerse a la afirmación de esas necesidades más que a la afirmación de sí mismo. No hay, pues, para mi entendimiento, otra ciencia posible de la naturaleza de mi alma que la que acabamos de desarrollar.

104 *Regulae*, Regla 12, x, p. 420.

Sin embargo, aunque esta ciencia es para mi entendimiento tan cierta como el *cogito*, sólo posee certeza al interior de sí, es decir, para con mi yo encerrado en sí mismo. Vemos introducirse de esta manera una distinción fundamental entre las dos verdades que el *cogito* me aduce ligadas entre sí. Aunque me suministre simultáneamente el conocimiento de mi existencia (*quod*) y el de mi naturaleza (*quid*), cada uno de estos conocimientos comporta una certeza de un orden muy diferente. La primera no es cierta sólo para mí, sino que posee desde ahora un pleno valor objetivo, pues basta que *piense* que existo para saber que yo existo *en sí*. La segunda sólo tiene de momento una certeza puramente subjetiva, pues el hecho de que *me piense siendo por naturaleza* puro pensamiento no implica en modo alguno que *yo sea en sí una naturaleza* exclusivamente pensante. Sólo sé que la *necesidad* de representarme mi propia naturaleza de esta manera existe en mí tan ciertamente como que yo existo, y de una manera tan cierta que sólo puedo establecer esta existencia en la medida en que yo pienso.

Así, la ciencia de mi naturaleza, sin dejar de comportar la rigurosa certeza de una ciencia perfectamente racional, se mantiene puramente subjetiva mientras no haya establecido que, en virtud de su racionalidad, aprehendo la verdad de la *misma cosa* cuya naturaleza me *represento*. Es absolutamente cierto que el sujeto no puede representarse a sí mismo su propia naturaleza de otra manera que con arreglo a esta ciencia. Pero cuando hablo de *mi naturaleza,* entiendo la realidad esencial del sujeto tal como ella existe *en sí*. Ahora bien, nada me garantiza que mi sujeto posea *en sí* la naturaleza que está necesariamente constreñido a atribuirse a sí mismo[105]: «Son dos cosas completamente diferentes | 88

105 Esta distinción original entre lo que vale «para mí» y lo que vale «en sí» es de naturaleza crítica. Ello no obstante, vemos aquí ponerse de manifiesto la oposición entre Descartes y Kant. Aunque para Kant el «yo pienso» como condición de todo conocimiento posible me trae inmediatamente la certeza de que yo existo (*quod*), nunca podrá, en cambio, procurarme, no sólo el conocimiento de lo que yo soy en sí (*quid*), sino también —contrariamente a lo que afirma Descartes— la manera en que yo mismo me represento a mí mismo: «En la unidad sintética original de la *apercepción* tengo conciencia de mí no tal como me aparezco, ni tal como soy en mí mismo, sino sólo de que (*dass*) existo»: *Krit. der r. V.*, «Analyt. transz.», § 25 (ed. Hartenstein, p. 130). El yo pensante como

pertenecer a mi esencia y pertenecer al conocimiento que tengo de mí mismo»[106]. Dicho de otra manera, la ciencia que de este modo he obtenido es absolutamente necesaria y cierta como el *cogito*, pero todavía no sé si esta ciencia posee un *valor objetivo* y si en sí, *en esencia,* soy tal como me represento. Por tal razón, Descartes no deja de subrayar que sus conclusiones sólo tienen valor al interior del sistema de razones que acaba de desarrollar: «No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero; sólo soy, pues, hablando con precisión (*praecise tantum*), una cosa que piensa»[107]. Allí está *para mí* el único residuo válido cuando se «ha suprimido todo lo que puede, por mínimamente que sea, combatirse por las razones que acabo de aducir, de modo que sólo se mantenga precisamente lo que es cierto e indubitable»[108].

---

condición de todo conocimiento es, en efecto, una simple forma; su representación es sólo un pensamiento, de ninguna manera un conocimiento sea de una realidad substancial aprehendida por intuición intelectual (Descartes), o de un fenómeno nacido de la síntesis de un diverso, determinable en la intuición del sentido íntimo sostenida por la de un permanente espacial (Kant). La posición fichteana es, por el contrario, mucho más próxima a la de Descartes, pues basta que sepa que yo existo (*dass*) para saber lo que yo soy (*was*) (*Grundlage*, S.W.I, pp. 96-97). Fichte, al igual que Descartes, procura establecer el valor intemporal de este conocimiento que de hecho se realiza en el transcurso del tiempo. Incluso supera a Descartes en su oposición a Kant, ya que reduce por entero el en sí (*was*) al para sí (*für*), es decir, a la actividad del yo que pone su existencia. Suprime, así, originalmente la distinción que Descartes introduce de una manera provisional entre la naturaleza en sí de mi yo y la representación subjetivamente cierta que me hago de esta naturaleza. Fichte tuvo vagamente conciencia de sus afinidades en este punto con Descartes, a quien sin embargo conocía mal (*Grundlage*, Primera parte, § 1, S.W. I, pp. 99-100). En las últimas fases de su filosofía reintroducirá la distinción cartesiana entre el conocimiento inmediatamente cierto de lo que yo soy para mí y el ser en sí de este yo: el objetivo de su dialéctica ascendente será el que Descartes persigue en sus *Meditaciones*, a saber, establecer en cierto modo matemáticamente, la perfecta coincidencia entre la representación subjetivamente cierta que me hago de la naturaleza de mi yo gracias a la intuición intelectual (para sí) y la naturaleza (en sí) de este yo, el cual es en sí realmente para sí (*reines Für*).

106 Respuestas a las Quintas Objeciones, VII, p. 357, l. 26-28, traducción de Clerselier, ed. de Louis Aimé Martin, p. 199a. Cf. también la carta de agosto de 1641, § 3, ed. A.T., t. III, p. 425.

107 VII, p. 27, l. 12-13; IX, p. 21.

108 VII, p. 25, l. 21-24; IX, p. 20.

Pero por haber descartado de mi conocimiento cierto todas esas cosas que son por el mismo hecho desconocidas —pues desconocido es, por definición, lo que se excluye del conocimiento— no puedo decir si estas cosas desconocidas son «*in rei veritate*»[109] diferentes en sí de mí que las conozco. ¿Cómo lo sabría, puesto que no las conozco? «No sé nada de eso; no discuto ahora acerca de ello; sólo puedo dar mi juicio acerca de las cosas que me son conocidas»[110].

89 | A decir verdad, esta observación comporta dos interpretaciones diferentes, una de ellas restringida, otra general, ambas en el fondo presentes en el pensamiento del filósofo:

1. No conozco el cuerpo. ¿Cómo afirmaré, pues, válidamente que es o no diferente de mí mismo? En cuanto conozca el cuerpo podré saber si su naturaleza es, en sí, incompatible con la mía.

Esta interpretación obvia es con toda evidencia una consideración secundaria. Lo que aquí se halla en discusión es la naturaleza del yo que conozco, no la del cuerpo que no conozco. Ahora bien, si conozco que la naturaleza de mi yo es radicalmente diferente de la del cuerpo, no puedo suponer que la naturaleza del cuerpo, que todavía no conozco, pueda no ser diferente a la del yo, pues la naturaleza del yo no podría ser diferente de la del cuerpo si la proposición inversa no fuera verdadera. Por consiguiente, me basta con conocer la naturaleza de mi yo para saber, *ipso facto*, que la naturaleza del cuerpo debe ser incompatible con la del yo, pues las dos incompatibilidades son sólo los dos aspectos complementarios de una sola y misma incompatibilidad. ¿No tengo, empero, el conocimiento claro y distinto de la naturaleza de mi yo? ¿No estoy, en consecuencia, obligado desde ahora a excluir de ella, con toda certeza, la naturaleza del cuerpo y a declarar que la naturaleza del cuerpo, aunque me sea desconocida, debe ser necesariamente la de la mía? Pero es precisamente esta obligación la que Descartes no reconoce. Por tanto, el argumento sólo puede tener sentido si pone en cuestión el valor objetivo del conocimiento que tengo acerca de mi propia naturaleza.

109 VII, p. 27, l. 26.
110 VII, p. 27; IX, p. 21.

2. Es cierto que me conozco como poseedor de una naturaleza que excluye la del cuerpo; en otras palabras, para conocerme, debo excluir de mí el cuerpo. ¿Puedo, empero, asegurar que las cosas ocurren «*in veritate rei*» tal como me las represento en mi conciencia, *in veritate rationum*? ¿Que en consecuencia mi naturaleza sea *en sí* diferente de la del cuerpo? Para ello sería necesario que supiese que mi conocimiento tiene un valor objetivo. Pero resulta precisamente que no lo sé. Ahora bien, sólo puedo hablar de aquello que conozco con un conocimiento indudable; por consiguiente, aún no sé si la esencia de mi yo es *en sí* realmente diferente de la del cuerpo: «No sé nada de ello; no disputo ahora acerca de ello; sólo puedo dar mi juicio acerca de lo que me es conocido». Lo que aquí se pone en cuestión es, pues, el valor objetivo de mi conocimiento.

Las Respuestas a las Objeciones aportan a este respecto las precisiones literales necesarias:

> No es verdad que haya adelantado algo que no supiese, pues, al contrario, por no | saber bien si el cuerpo es o no lo mismo que 90
> el espíritu, no adelanté nada acerca de él, sino que examiné sólo el espíritu, hasta que al fin en la *Sexta Meditación* no sólo adelanté, sino que demostré con toda claridad que éste se distingue del cuerpo de una manera muy real[111].

En consecuencia, aunque tengo el derecho de excluir el cuerpo de la ciencia acerca de mí, es decir, del conocimiento o de la *idea clara y distinta de mi naturaleza*, no tengo aún el derecho de excluir el cuerpo de la *naturaleza misma* de mi yo. Para excluirlo legítimamente de la cosa pensante en sí de la misma manera como lo excluyo de mi idea acerca de ella es preciso que demuestre que la necesidad de mi pensamiento es la necesidad de las mismas cosas. Por lo tanto, lo que es una *exclusión con respecto a mi idea* sólo es por ahora *una simple abstracción con respecto a la cosa*:

> Por lo que respecta a lo que dije en un lugar, que mientras que el alma duda de la existencia de todas las cosas materiales sólo

111 Respuestas a las Quintas Objeciones, VII, p. 357.

se conoce precisamente, *praecise tantum*, como una substancia inmaterial; y siete u ocho líneas más abajo, para mostrar que por las palabras *praecise tantum* no tengo en mientes una exclusión o negación total sino sólo una abstracción de las cosas materiales, he dicho que no obstante ello no se tiene la certeza de que en el alma no haya nada corporal, aunque nada de ello se conozca: se me trata muy injustamente al querer persuadir al lector de que al decir *praecise tantum* he querido excluir el cuerpo y que de ese modo me he contradicho poco después, al decir que no quería excluirlo[112].

De allí se concluye que lo que es *exclusión* desde el punto de vista de la ciencia, puede ser únicamente *abstracción* desde el punto de vista de la cosa. Por lo tanto, los términos de *exclusión* y *abstracción* tienen un sentido diferente según nos coloquemos en la perspectiva de la verdad de mi ciencia o en la perspectiva de la verdad de la cosa[113].

91 | Pero si la verdad que he demostrado sólo tiene valor para mí mismo, ya que la naturaleza de mi yo puede ser completamente diferente de la que yo imagino conocer, ¿no hemos afirmado

112 Sobre las Quintas Objeciones, VII, p. 215.

113 El texto antes citado parece a primera vista contradecir aquellos a que remitimos en la p. 95 [85], pues llama *abstracción*, por oposición a *exclusión*, lo que aquéllos llaman *exclusión* con respecto a la *abstracción*. La dificultad es en realidad insoluble mientras no se distinga el punto de vista de la verdad de la ciencia y el de la verdad de la cosa. Desde el punto de vista de la verdad de la ciencia, la exclusión es el acto de poner fuera de una idea completa lo que no le pertenece, de modo de obtenerla en su claridad y distinción; la abstracción es el acto arbitrario de considerar sólo una parte de esta idea y de obtener del sector considerado separadamente sólo un conocimiento inadecuado y confuso. Desde el punto de vista de la verdad de la cosa, la exclusión es el acto de poner fuera de la misma cosa lo que hemos puesto fuera de su idea de una manera legítima. Ahora bien, mientras ignore si la necesidad de la idea expresa la de la cosa, debo negarme a poner fuera de la cosa el elemento que he excluido de mi idea; en este sentido, es decir, en relación con la cosa, no hay «exclusión y negación completa» sino una mera abstracción de tal elemento. En suma, la exclusión fuera de la idea clara y distinta, que se opone a la *abstratio intellectus* en la esfera de la ciencia, es simple abstracción con respecto a la verdad de la cosa mientras nada nos permita excluir de esta última lo que se ha excluido de la idea clara y distinta.

y deducido para no decir nada? Es una pregunta que a Arnauld le viene con toda naturalidad a la mente:

> Mas puesto que él mismo confiesa que por el argumento que propuso en el tratado del *Método* sólo se llegó al punto de que se vio obligado a excluir de la naturaleza de su espíritu todo lo corpóreo y dependiente del cuerpo, no teniendo en cuenta la verdad de la cosa sino siguiendo únicamente el orden de su pensamiento y de su razonamiento, de tal manera que el sentido era que no conocía nada que supiese pertenecer a su esencia fuera de que es una cosa que piensa, es evidente en virtud de esta respuesta que la disputa se halla aún en los mismos términos, etc.[114].

Es innegable que la demostración no está acabada. Para que lo esté hará falta que yo pruebe que la idea clara y distinta que tengo de mi naturaleza es una esencia, es decir, corresponde a la naturaleza constitutiva de la misma cosa tal como Dios la ha establecido; en suma, tendré que establecer el valor objetivo de la ciencia:

> Por consiguiente (...) el problema cuya solución nos promete se mantiene íntegro (...) a saber, cómo a partir del hecho de que no conoce nada que pertenezca a su esencia fuera de que es una cosa que piensa, se sigue que tampoco hay cosa alguna que efectivamente le pertenezca[115].

Esta demostración se suministrará en la Tercera Meditación, gracias a la demostración de la veracidad divina[116].

| El hecho de que la ciencia de mi naturaleza sólo tenga, 92
por ahora, un valor puramente subjetivo no le quita sin embargo nada de su propia certeza, pues es completamente evidente y necesaria. Sólo habrá que encontrar un medio para conferir a esta ciencia cierta el valor objetivo que aún le falta.

---

114 IX, p. 155.

115 Cuartas Objeciones, VII, p. 199; IX, p. 155.

116 «Pero diré ante todo en qué lugar he empezado a probar que, del hecho de que no conozco ninguna otra cosa que pertenezca a mi esencia, es decir, a la esencia de mi espíritu, fuera de que soy una cosa que piensa, también se sigue que tampoco hay ninguna otra cosa que le pertenezca en realidad de verdad [*revera*].

Ahora bien, es ya un primer resultado a la vez considerable e indispensable el haber establecido que *para mi ciencia* es necesario que ello sea así. A partir de ahora es cierto que para impugnar esta verdad será preciso negarse a reconocer un valor objetivo a toda ciencia racional humana posible. En adelante, la cuestión se halla encerrada en una alternativa que excluye todas las objeciones que se funden en propiedades que yo no conozca. Pues una de dos: o bien la ciencia humana en tanto conocimiento de la verdad de las cosas es posible, y en tal caso es una verdad de la cosa que el pensamiento constituye por sí solo toda la esencia de mi alma; o bien nunca se podrá aducir la prueba de que las verdades de mi ciencia son verdades de las cosas y de que es posible una ciencia racional humana objetivamente válida y, en tal caso, nunca, sin duda, se podrá probar de una manera definitiva que la naturaleza en sí del alma excluye realmente el cuerpo, pero tampoco se podrá probar nunca lo contrario. Se deberá pura y simplemente recaer a este respecto en el abismo del escepticismo absoluto.

Además, ya que es necesario proceder en orden a partir de la primera certeza indubitable, ya que ésta reside en la certeza de la existencia de mi yo pensante y del conocimiento subjetivo de su naturaleza que de esa manera adquiero, es imposible constituir una ciencia objetivamente cierta, como no sea partiendo de una ciencia subjetivamente cierta; y si una ciencia objetiva llega algu-

---

Es el mismo lugar en el que he probado que Dios es o existe, ese Dios, digo, que puede hacer todas las cosas que concibo clara y distintamente como posibles»: Respuestas a las Cuartas Objeciones, IX, p. 170; VII, p. 219: e ibíd., IX, pp. 175-176; VII, p. 225, l. 26, p. 226, l. 26. «La primera [objeción] es que del hecho de que el espíritu humano, al reflexionar sobre sí mismo, no conozca ser otra cosa que un pensamiento que piensa, no se sigue que su naturaleza o esencia sea solamente pensar; de tal manera que la palabra *solamente* excluye todas las otras cosas que acaso podrían decirse que pertenecen a la naturaleza del alma. Objeción a la que respondo que mi intención en tal lugar no fue la de excluirlas según el orden de la verdad de la cosa (de la que entonces no me ocupaba), sino únicamente según el orden de mi pensamiento; de tal modo que el sentido de lo que decía era que no conozco nada que yo sepa pertenecer a mi esencia fuera de que soy una cosa que piensa o una cosa que tiene en sí la facultad de pensar. Ahora bien, creo ver aquí cómo del hecho de que no conozco ninguna otra cosa que pertenezca a mi esencia se sigue que tampoco hay ninguna otra que le pertenezca en realidad»: *Meditaciones*, Prefacio, VII, p. 7.

na vez a ser posible, deberá salir, según el orden, del seno mismo de las necesidades de mi ciencia subjetiva.

He aquí, pues, lo que en adelante es incuestionable: ante todo, que conozco mi alma al menos parcialmente alma, pues conozco de ella con certeza, si no todas al menos algunas de sus propiedades[117]; en segundo lugar, que la conozco aparte del cuerpo; que su naturaleza se conoce clara y distintamente sólo gracias a la exclusión del cuerpo; que de ese modo necesariamente me la represento como constituida sólo por mi pensamiento; que es imposible argüir nada contra la certeza interna de este conocimiento; que al resumir éste por el momento toda ciencia cierta y posible, las objeciones que se le | opongan no podrían extraerse 93
de ningún tipo de ciencia sino de lo desconocido, es decir, de una nada de saber; que éstas son, por tanto, *a priori* nulas, como es nulo para mi saber lo desconocido que se excluye de él. Es cierto que hay en mí propiedades aún desconocidas[118] y que incluso, tal vez, se mantendrán por siempre desconocidas[119]. Pero ellas no podrían impedirme saber lo que es mi alma[120], del mismo modo como «aunque hay en un triángulo muchas propiedades que ningún matemático conocerá nunca, no por ello dejan todos de saber lo que es un triángulo»[121]. Además —si la ciencia es válida—, tengo en adelante la seguridad de que estas propiedades desconocidas no pueden ser incompatibles con las ideas que la ciencia me ha dado acerca de la naturaleza de mi alma; que si alguna vez descubriera yo en mi alma propiedades que le son incompatibles, no dependerían de su naturaleza sino de su combinación con una naturaleza contraria[122]. Es igualmente imposible para toda ciencia racional humana concebible que el conocimiento que tengo de mi naturaleza y de las propiedades que actualmente percibo pueda

117 Respuestas a las Segundas Objeciones, IX, pp. 102 y ss.

118 «Por ejemplo, todavía no sé que el espíritu tiene la fuerza de mover el cuerpo, o de estarle substancialmente unido»: Respuestas a las Cuartas Objeciones, IX, p. 171.

119 Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642, III, p. 478.

120 Ibíd., Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 221, l. 6-8, 11-14.

121 Carta a Mersenne, 31 de diciembre de 1640, III, p. 274, l. 16-19.

122 Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 219, l. 17-28; Respuestas a las Quintas Objeciones, IX, p. 213; Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642, III, p. 478.

deducirse de las propiedades desconocidas que pueden estar en mí, puesto que en el orden de las razones el conocimiento de las primeras precede necesariamente al de las segundas[123]: «Es cierto que el conocimiento de mi ser, así tomado de un modo preciso, no depende de las cosas cuya existencia no me es aún conocida»[124]. Por consiguiente, *para mi ciencia,* mi alma está en adelante establecida de una manera definitiva como independiente de esas propiedades desconocidas. Ahora bien, sólo esto basta. La ciencia sólo tiene que rendirse cuentas a sí misma. Sólo tiene que preocuparse en adelante de lo que se inscribe necesariamente, según el orden de las razones, en la esfera de la certeza que para mí es la de toda certeza. Así también, en geometría, una vez que han sido demostradas, nada se puede argüir contra las propiedades aduciendo propiedades desconocidas y no demostradas; tampoco nos preocupamos de saber si hay cosas que corresponden objetivamente a las propiedades así demostradas, sino únicamente de la dependencia de las razones que hacen que del conocimiento cierto de una noción se pase al conocimiento cierto de otra.

94 | En la ciencia filosófica sucederá, sin embargo, que en cierto punto de la cadena se capte una razón, el Dios veraz, quien investirá súbitamente de valor objetivo a las verdades obtenidas conforme al orden de las razones. Y ahí reside la superioridad de esta ciencia sobre la geometría: es capaz de extraer de sí misma la demostración de su propio valor objetivo, valor que la geometría postula para sí misma no sólo sin haberlo establecido, sino sin haberlo puesto nunca en discusión. Así como el *cogito*, a diferencia de la verdad geométrica, extraía inmediatamente de su contenido la certeza de su certeza, así también la ciencia filosófica, gracias a su desarrollo interno, extraerá de la necesidad subjetiva impuesta por el orden de las razones el valor objetivo que la elevará a la dignidad de verdad de la cosa. Y por cierto, la ciencia filosófica se transformará de ese modo en su totalidad, pues se metamorfoseará totalmente en verdad de la cosa; pero en sí misma, en su certeza interna, no sufrirá ninguna modificación, como no se modifica el cuerpo de las verdades geométricas ya demostradas

123 Carta a Gibieuf, ibíd.
124 Segunda Meditación, IX, pp. 21-22.

por la adición de una nueva verdad, descubierta en virtud del nexo que la vincula con las verdades anteriores.

10

Al hacer abstración de todo lo que en mí no es sólo puro pensamiento, he permitido a mi espíritu fijar en sí mismo y sólo en sí mismo lo más agudo de su mirada. Este procedimiento de análisis y abstracción se identifica, en efecto, con el proceso de reflexión, pues la reflexión, al ser sólo la atención del alma vertida exclusivamente sobre sí misma, sólo puede tener lugar por abstracción de lo que no es puramente alma. Era natural que este procedimiento rematara en el *cogito* como conocimiento reflexivo: *mens in se conversa*[125]. Era igualmente inevitable que, llevado al extremo, rematara en el *cogito* como intelección pura, ya que pertenece a la definición de la reflexión que en ésta el alma sólo tenga que ver consigo misma[126]. En fin, la reflexión, al igual que toda atención, sólo es la concentración de toda la capacidad de la inteligencia en un solo punto, que se convierte entonces en foco agudo de luz, al tiempo que los otros puntos cesan, o casi, de recibir luz y se ven arrojados a la tinieblas, es decir, abolidos categóricamente en una nada de saber[127].

Pero para tener conciencia del propio pensamiento, ¿no hace falta ante | todo pensar, y pensar luego que se piensa? 95

> ¿Cómo, pues, puede usted tener conciencia, ya que tener conciencia es pensar? Ahora bien, a fin de pensar que usted tiene conciencia, usted pasa a otro pensamiento y de ese modo ya no piensa en la cosa en que pensaba antes, y así no tiene usted conciencia de pensar sino de haber pensado[128].

Mi pensamiento anterior al *cogito* está condenado irremediablemente a escapar dentro del *cogito* a la intuición actual de sí mismo, y el *cogito* ya no es más que un espejismo.

125 *Meditaciones*, Prefacio, VII, p. 7, etc.
126 Carta a Arnauld, 27 de julio de 1648, V, p. 221, l. 6-9.
127 *Regulae*, Regla 9, X, pp. 400-401.
128 Conversación con Burman, V, p. 149.

Al menos tal como nos la relata su interlocutor Burman, la respuesta de Descartes a esta objeción, cuyo origen remonta a los sofistas, se da a primera vista como una respuesta *ad hominem* que revela el pensamiento del filósofo sólo a medias.

> Tener conciencia —replica éste— es ciertamente pensar y reflexionar sobre el pensamiento que se tiene; pero es falso que esto no pueda hacerse mientras dura el pensamiento anterior, ya que el alma puede pensar varias cosas al mismo tiempo, perseverar en su pensamiento, reflexionar acerca de sus pensamientos cuantas veces le plazca y tener así conciencia de cada uno de ellos.

Descartes parece, pues, conceder aquí que pensar y pensar que se piensa son dos cosas realmente diferentes, y que la conciencia del *cogito* como conciencia reflexiva sólo puede salvaguardarse gracias a la posibilidad de pensar a la vez dos cosas realmente distintas. Por otra parte, este «a la vez» sólo sería un tiempo más o menos corto, no un instante en sentido estricto. Y de ahí las dos proposiciones correlativas: a) «Es falso que un pensamiento se efectúe en un instante, ya que todas nuestras acciones se hacen en el tiempo y puede decirse que sigo perseverando en el mismo pensamiento durante cierto tiempo»; b) «No es verdad que nuestra mente pueda concebir sólo una sola cosa a la vez; sin duda, no puede concebir muchas de ellas al mismo tiempo; pero puede concebir más de una. Por ejemplo, ahora concibo y pienso a la vez que hablo y como». De la misma manera puede el ojo ver muchas cosas en el mismo instante[129].

Si nos atuviéramos a la letra de estos textos, el problema no estaría resuelto. Pues si la conciencia reflexiva del *cogito* es explicable sólo en la medida en que podemos pensar varias cosas al mismo tiempo; si, en consecuencia, se le reconoce al *cogito* el carácter de pensamiento complejo y no simple; si éste es varios pensamientos a la vez, entonces su certeza se halla *ipso facto* comprometida. | Era, en efecto, absoluto sólo porque se presentaba como no 96
compuesto, simple y uno, al ser un pensamiento separado del

129 Ibíd., p. 148. En nota marginal, el manuscrito remite a la *Dióptrica*, ed. de 1644, p. 148 (A.T., VI, p. 163).

resto; como bastándose a sí mismo y, por el mismo hecho, captado en una intuición instantánea, ella misma indivisible. Por otra parte, Descartes señala, en materia óptica, que aunque puedo ver varios objetos a la vez, es a condición de verlos confusamente, pues para ver un objeto clara y *distintamente* es preciso, por el contrario, concentrar sólo en él toda la visión[130]. Ahora bien, nos dice, el caso es exactamente el mismo tratándose del pensamiento. Mientras más la luz de que dispone el espíritu se dispersa en el mismo instante en un mayor número de objetos, más confuso es el conocimiento; por el contrario, mientras más se concentra en un número menor de objetos, más claro es el conocimiento[131]. Es lo que podría denominarse el principio de conservación de la misma cantidad de pensamiento, un principio al que Malebranche concederá un papel importante[132].

En consecuencia, aunque es posible pensar simultáneamente varios pensamientos, es a condición de que el pensamiento sea confuso. El *cogito* sería, pues, desde este punto de vista, un pensamiento relativamente confuso. Además, al ser la intuición de un solo pensamiento singular siempre más clara que el conocimiento de muchos, el *cogito*, en tanto conocimiento de varios pensamientos a la vez, sería menos claro y distinto que el pensamiento sobre el que reflexiona, el cual no es doble sino simple; y de una manera general, la conciencia reflexiva o filosófica sería un grado menos distinto que la conciencia no reflexiva, lo cual contradice a la hipótesis. Por consiguiente, al ser el *cogito* un pensamiento absolutamente claro y distinto, sólo puede ser la intuición de un solo pensamiento y no el conocimiento confuso de varios. En efecto, al tener la ciencia por objeto sólo ideas claras y distintas, debe proceder siempre de tal modo que la mente tenga bajo sus ojos a cada

130 *Dióptrica*, VI, p. 163. El ejemplo que Descartes da a Burman ilustra esta observación a las mil maravillas, pues aunque es verdad que al concebir y pensar tengo simultáneamente conciencia de que hablo y como, esta última conciencia es bastante oscura y confusa; y si la vuelvo clara y distinta fijando mi atención en el acto de hablar y comer, resultará que la conciencia que entonces tendré de mi primera concepción se volverá de inmediato menos clara y distinta.

131 *Regulae*, Regla 9, X, pp. 400-401.

132 Malebranche, *Investigación de la Verdad*, VI, Primera parte, cap. V. Cf. Gueroult, *Extensión y psicología en Malebranche*, pp. 14-15.

instante, no varios sino un solo pensamiento[133]. Por tal razón requiere la ciencia, en primer lugar, la *perspicacia,* «que | consiste en aprehender la intuición distinta de cada cosa» (*res singulas distincte intuendo*)[134]. Ella exige «que nos habituemos a abarcar con el pensamiento tan pocas cosas a la vez y tan simples, que nunca creamos saber aquello de lo cual no tengamos una intuición tan distinta como la de aquello que conocemos lo más distintamente posible»[135]; por ejemplo, el movimiento simultáneo de los extremos de un bastón, el instante indivisible en que el peso levanta el platillo de una balanza y baja el otro[136]. Ahora bien, es evidente que mi pensamiento no puede abarcar nada más simple y más único que mi puro pensamiento y que el *cogito*, verdad científica por excelencia, puesto que es la verdad primera y fundamental de la ciencia, no podría escapar a la condición que rige el conocimiento científico de toda verdad.

97

Es verdad que la ciencia también tiene por objeto concebir distintamente, en la medida de lo posible, varias cosas a la vez (*plura simul quantum fieri potest concipere*)[137]. Ella es menos conocimiento de eslabones aislados que conocimiento de su concatenación[138]. La deducción, aunque hecha de intuiciones singulares, apunta a dicha concatenación. La ciencia requiere, pues, además de la perspicacia, la *sagacidad*, que es el arte de descubrir los nexos entre varios términos. Por aspirar al conocimiento claro y distinto de una multitud, no podría contentarse con la memoria para juntar las intuiciones pasadas con la intuición actual,

133 Puesto que mi existencia se reduce a mi pensamiento, habría, en consecuencia, en mi existencia, tantos momentos separados cuantas intuiciones instantáneas de cosas singulares haya en ella: «Perspicue intelligimus fieri posse ut existam hoc momento quo *unum quid* [subrayado por nosotros] cogito et tamen non existam momento proximo sequenti, quo *aliud quid* potero cogitare, si me existere contingat» [Creemos con razón que puede ocurrir que yo exista en este instante en el que pienso un *cierto uno* (subrayado por mí) y sin embargo no exista en el instante próximo siguiente, en el que podré pensar *cierto otro*, si ocurriera que existo]

134 *Regulae*, Ibíd. Es por ello que todo el esfuerzo por conocer las naturalezas simples consiste «tantummodo in illis ab invicem separandis et singulis seorsim defixa mentis acie intuendis»: Regla 12, ibíd., p. 425.

135 Ibíd., pp. 401-402.

136 Ibíd., pp. 402-403.

137 Ibíd., Regla 11, p. 407.

138 *Regulae*, Regla 6, p. 381, l. 19-22 y *passim*.

pues los recuerdos de intuición no son ni intuiciones ni evidencias. De ahí el procedimiento de las repetidas enumeraciones, destinado a suprimir el tiempo, a sustituir la memoria con la visión actual de todas las evidencias percibidas en su racionalidad de un solo golpe[139]. Es un procedimiento cuyo acierto sólo es concebible porque en sí las verdades están todas juntas fuera del tiempo en todo momento. Pero si una intuición puede aprehender clara y distintamente varias cosas en el mismo instante, no hay ninguna razón para negarse a ver en el *cogito* una intuición clara y distinta de varios pensamientos al mismo tiempo.

Pero aún quedaría por resolver una grave aparente contradicción entre la definición de las condiciones del conocimiento claro y distinto y la definición de la ciencia. ¿Puede conciliarse la necesidad que tiene todo conocimiento claro y distinto de ser la | 98
intuición de un solo objeto singular en el instante con la definición de la ciencia como conocimiento claro y distinto de una multitud de objetos en el mismo instante? Sin ninguna duda, si el resultado de la ciencia es precisamente, después de haber aislado cada naturaleza, descubrir el nexo racional que reduce la pluralidad a la unidad singular de su *ratio*. El espíritu deja de dispersarse en cuanto aprehende la naturaleza absoluta, la cual le entrega en un punto *único* el secreto de la infinidad de los casos. En suma, la indivisibilidad de la verdad[140] fundamenta la intuición única de todas las verdades, que no es más que la intuición de una única verdad[141]. Sin duda, para el hombre esta intuición única del conjunto en un instante no pasa de ser un ideal, pues la memoria y el movimiento del pensamiento en el tiempo nunca llegan a reducirse completamente a cero mediante el recorrido reiterado de las largas series de términos[142]. Ello no impide que la indivisibilidad de la razón del todo equivalga, para la ciencia acabada, a la indivisibilidad de cada razón singular subalterna de la ciencia inacabada, del mismo modo que la indivisibilidad del instante

139 *Regulae*, Regla 7, X, pp. 387 y ss.

140 *Regulae*, Regla 1; Carta a Mersenne, 10 de marzo de 1642, III, p. 544; Respuestas a las Séptimas Objeciones, VII, p. 548, l. 19.

141 *Regulae*, Regla 11, pp. 407-408; Regla 6, pp. 383 y ss.

142 «...Ut *fere* nullas memoriae partes relinquendo, rem totam simul *videar* intueri»: *Regulae*, Regla 10, VII, p. 388 (cursivas nuestras).

en cuanto tiempo elemental corresponde a la indivisibilidad de la eternidad, que está más allá del tiempo[143]. Y la visión de la multitud en una intuición clara y distinta sólo es posible cuando lo múltiple se reabsorbe en la unidad indivisible superior, que es entonces el verdadero objeto singular de la intuición.

La solución de esta aparente contradicción nos lleva nuevamente a concluir que, en estas condiciones, el *cogito* no podría ser conocimiento claro y distinto de varios pensamientos. De lo que precede resulta, en efecto, que la ciencia sólo puede conocer distintamente varias cosas a la vez cuando, después de haberlas conocido clara y distintamente por separado y haber descubierto su nexo racional, para al fin reducirlas en virtud de tal nexo a una unidad indivisible, de tal manera que el conocimiento de esta pluralidad ordenada sea intuición instantánea e indivisible de una cosa singular, en la misma medida en que lo es cada uno de los conocimientos sucesivos de las naturalezas relativas tomadas una por una[144].

En consecuencia, el *cogito* sólo podría ser conocimiento claro | y distinto de varios pensamientos a la vez gracias a una descomposición que permita aprehender, mediante una intuición distinta, cada una de las ideas que él abarca y el nexo entre ellas, rematando en una intuición instantánea de la razón singular que fundamente su unidad indivisible más allá de la pluralidad. Pero no ocurre nada de esto: el *cogito* mismo es el último elemento no susceptible de descomposición que en definitiva apunta el análisis; es, pues, necesariamente un pensamiento simple y singular, aprehendido inmediatamente en calidad de tal en una intuición instantánea e indivisible.

99

Así, pues, en virtud de la asimilación que Descartes establece entre la luz espiritual y la luz material, en virtud de la *Dióptrica*, en virtud del carácter científico, es decir, enteramente claro y distinto del *cogito*, en virtud de las condiciones imprescriptibles de todo conocimiento claro y distinto —y trátase en este caso del más

143 Ver *infra* cap. VI, § 10-11.

144 «Hay que notar que quienes saben verdaderamente reconocen la verdad con la misma facilidad, sea que la hayan derivado de un tema simple o de un tema oscuro; porque en uno y otro caso, la manera en que la comprenden es por un acto semejante, único y distinto, una vez que han llegado a ella; la única diferencia está en el camino, que ciertamente debe ser más largo cuando conduce a una verdad más alejada de los principios primeros y absolutos»: *Regulae*, X, p. 401.

claro y distinto de todos—, el *cogito,* en tanto conciencia reflexiva debe ser, no la visión simultánea de dos pensamientos diferentes, sino un pensamiento radicalmente simple y uno. El «pienso que pienso», que caracteriza a la reflexividad del *cogito,* no implica, pues, ninguna dualidad interna entre mi pensamiento en tanto *pensado* por mi pensamiento y mi pensamiento en tanto que *piensa* mi pensamiento. En el seno del *cogito*, conciencia y conciencia de la conciencia se identifican. De ello resulta que tampoco hay diferencia alguna entre el pensamiento que precede al *cogito* y el *cogito* mismo, entre la conciencia (no reflexionada) y la conciencia de la conciencia (reflexionada). No es, pues, necesario pensar que mi pensamiento antecedente persevera en el tiempo —en el sentido de que él mismo se prolongaría en el siguiente— para asegurar que el siguiente piensa efectivamente en el *cogito*, el verdadero pensamiento tal como era en el precedente, tal como es de manera natural cuando no pienso expresamente que yo pienso.

Esta respuesta filosófica, que consiste en refutar la objeción en nombre de la identidad entre el sujeto y el objeto propio de todo pensamiento, es formulada por Descartes en otra ocasión, respondiendo al P. Bourdin:

> Sea cual fuere el primer pensamiento por el que percibimos una cosa, no difiere más del segundo, por el que percibimos que ya antes la hemos percibido, que lo que éste difiere del tercero, por el que percibimos que ya antes hemos percibido que hemos percibido esta cosa[145].

De la misma manera responderá Spinoza y sobre todo Fichte a la misma objeción, al establecer la identidad de la idea y de la idea de la idea, o la del pensamiento y el pensamiento | del pensamiento[146]. 100

145 Respuestas a las Séptimas Objeciones, VII, p. 559, l. 16-20.

146 Spinoza, *De Intellectus Emendatione*, § 27; *Ética*, II, Prop. XXI, Escolio: Fichte, *Neue Darstellung der W.L.*, I, pp. 525-530. Cf. también Plotino, *Enéadas*, II, 9, I, l. 23 y ss. Aristóteles ofrece dos soluciones: 1) para Dios, que es identidad actual del pensamiento con el pensamiento del pensamiento (*Metafísica*, XII, 1074 *b* y ss.); 2) para el hombre, en el que hay tránsito de la potencia al acto. El proceso al infinito del pensamiento que intenta pensarse supone un detenerse en un principio que ya no es propiamente pensamiento (*Ética a Eudemo,* VIII, 14). Esta solución

Ahora bien, esta respuesta equivale a decir que entre el pensamiento y el pensamiento del pensamiento no hay ninguna diferencia real, sino sólo una diferencia de razón.

La objeción de Burman convierte implícitamente el pensamiento en una cosa, al introducir entre el pensamiento sobre el que se reflexiona y el pensamiento reflexionante una distinción real que sólo es lícita entre el pensamiento y el cuerpo, o en general entre substancias diferentes[147]. Ahora bien, es evidente que entre el pensamiento y el pensamiento del pensamiento no hay ninguna diferencia de esta índole. Hay sin duda entre ellos una diferencia. La definición misma de la conciencia: «ser consciente es pensar y reflexionar sobre el propio pensamiento», implica tal diferencia[148]. Se puede señalar así mismo que «al ser la acción por la que se cree diferente de aquella por la que se sabe que se cree, éstas se dan con frecuencia la una sin la otra»[149]. La filosofía o la ciencia, que sólo es conciencia reflexiva, difiere de la ignorancia, que sólo es ausencia de reflexión. Por eso la filosofía se halla muy frecuentemente ausente de la mente humana, que se mantiene la mayor parte del tiempo en un estado de irreflexión. Es, sin embargo, imposible negar por otra parte la identidad fundamental entre aquello que se encuentra explícitamente en la ciencia y lo que está implícitamente en nuestros espíritus ignorantes. Por tal razón puede la ciencia o la filosofía cartesiana, no obstante su novedad, aparecer al mismo tiempo como algo «muy antiguo, pues la naturaleza misma la ha grabado e imprimido en nuestros espíritus»[150]. Por eso, en cuanto

---

en virtud de la relación entre potencia y acto abre el camino hacia el inconsciente, que será el de Leibniz, Schelling, etc. El debate platónico (*Menón* 80 e-86 c, *Teeteto*, 188 a y ss.) no se eleva al problema del pensamiento del pensamiento.

147 Es lo que hace también el P. Boudin de otra manera, poniendo toda la diferencia del cuerpo y el alma en que el alma considera que ella piensa, mientras que el cuerpo no lo considera: «Al eliminar la diferencia verdadera y muy inteligible que existe entre las cosas corporales y las incorporales, a saber que éstas piensan y aquéllas no, y al poner en su lugar otra que no puede tener un carácter esencial, a saber, que éstas consideran que ellas piensan y aquéllas no, impide en la medida que le es posible que se pueda entender la distinción real que existe entre el alma y el cuerpo»: III, p. 559, l. 23, p. 560, l. 1.

148 Conversación con Burman, V, p. 149.

149 *Discurso*, Tercera parte, VI, p. 23, l. 21-24.

150 Carta al padre Dinet, VII, p. 580, l. 19-25.

esta ciencia nos es revelada, nos impone a nuestro pesar la conciencia de que ya la poseíamos desde siempre[151]. | Y es que la diferencia entre los grados de conciencia de un mismo pensamiento no hace de éstos pensamientos diferentes. Así, mi creencia se mantiene la misma, con o sin la conciencia expresa de que yo creo. La diferencia entre el pensamiento no reflexionado y el pensamiento reflexionado no es, en efecto, una diferencia en sí, sino tan sólo una diferencia para mi pensamiento. Ahora bien, «una distinción que se hace por el pensamiento» no es una distinción real, ni siquiera una distinción modal, sino una distinción de razón[152]. 101

¿En qué consiste, pues, aquí la diferencia, que siendo sólo de razón, es sin embargo capital, pues es la que separa la filosofía de la no-filosofía, la ciencia de la no-ciencia, el *cogito* del pensamiento ordinario? Fúndase en su totalidad, como hemos visto, en la abstracción de todo aquello que no es propiamente mi pensamiento, lo cual permite concentrar sólo en él toda la luz de nuestra mente. Por lo tanto, mi pensamiento surge al interior de una máxima claridad que me lo explicita distintamente como conciencia de sí. Se puede por tanto decir que, bajo este aspecto, es el mismo pensamiento el que persevera a través del tiempo (lo cual no quiere decir que esta perseverancia no implique tantos actos creadores y tantas intuiciones instauradoras distintas cuantos sean los instantes de esa duración); pero este pensamiento es aquí luminoso en su más alto grado, en vez de ser oscuro y confuso como era antes de la abstracción y la atenta concentración. De ello resulta también que en el seno del *cogito,* el pensamiento del pensamiento sólo constituye un pensamiento y no dos, pues, para servirnos de una comparación inspirada por la *Dióptrica*, un objeto, no por estar dos veces más iluminado o ser dos veces mejor visto por haberse concentrado en él el doble de luz, llega a ser dos, sino que es siempre un solo objeto. Así, la reflexión sobre sí no debe comprenderse como un acto por el que el pensamiento, desprendiéndose de sí mismo, retornará luego sobre sí para contemplarse desde afuera como desdoblándose, sino como una operación por la que (gracias a la

151 Respuestas a las Séptimas Objeciones, VII, p. 464, l. 17-23.

152 «La distinción de razón, *que se hace por el pensamiento*»: *Principios*, Primera Parte, arts. 60-61; IX, 2, pp. 51-53.

abstracción) se aparta de lo que no es él con el fin de limitar su campo de visión sólo a sí mismo[153]. «Volver hacia sí la punta de su mirada» es en Descartes una metáfora que designa la concentración de toda mi luz en un punto agudo, a saber, yo mismo, de modo que llego a estar *más iluminado en mí mismo* y por consiguiente *más iluminado para mí mismo*. No hay verdadero desdoblamiento, sino mejor
102 visión de lo que soy, | por condensación de mi luz. Por tal razón la conciencia de la conciencia percibe inmediatamente que «la conciencia interior, que siempre precede a la adquirida»[154] encerraba ya el saber que constituye expresamente a ésta. Descubre que la luz ya estaba allí. Este tipo de reflexividad será también el de Spinoza.

Pero acaso la respuesta a Burman de que puede haber varios pensamientos a la vez y de que el pensamiento no se produce en un solo instante, no es irreconciliable con la afirmación contraria de *Regulae* de que, en todos los casos, sólo hay un pensamiento distinto por instante y de que el pensamiento claro y distinto se produce en el instante. ¿No ha declarado, en efecto, Descartes en su física que ningún movimiento se produce en un instante, pero que, por otra parte, todo movimiento se compone de movimientos elementales instantáneos y por tanto intemporales?[155] Los mismos conceptos rigen la verdadera ciencia de las cosas físicas y la del pensamiento claro y distinto. *Regulae* parece certificar que el pensamiento es, en la misma medida que el movimiento, solidario con nociones inspiradas en la geometría analítica que contrastan con nuestras percepciones ordinarias de las cosas, pero que están destinadas precisamente a dar cuenta de ellas. Ahora bien, así como los instantes indivisibles del movimiento elemental, cuya suma da como resultado el movimiento real, es decir temporal, no comportan ningún recorrido precisable y son finalmente reposos[156], así también las intuiciones instantáneas cuya suma constituye mi pensamiento en el tiempo son reposos intemporales que contrastan con «el movimiento continuo del

153 Véase *supra* pp. 107, 108 [94, 96], e *infra* p. 126 [111].

154 Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, p. 422; IX, p. 235.

155 II, p. 72; *Principios*, Segunda parte, arts. 24, 39; Tercera parte, art. 63 y ss.; *Mundo*, XI, p. 45. Ver *infra*, cap. VI, § sobre la idea de tiempo, 320 y ss. [272 y ss.].

156 Ver *infra*, ibíd.

pensamiento»[157], que es «siempre temporal como mis acciones». Por esta razón, según este punto de vista, varios lenguajes aparentemente contrarios son posibles, así como en física varios lenguajes son posibles a propósito del movimiento. En primer lugar, mi pensamiento se manifiesta como una duración continua, infinitamente divisible; pero concentrándose en sí misma mediante la atención y la abstracción, percíbese como inteligencia, luz pura que se aprehende mediante una intuición instantánea, indivisible, intemporal. Ve que el tiempo es esencialmente ajeno a su acto constitutivo[158]. Reiterando esta intuición, mi pensamiento puede hacer que el *cogito* persevere en el tiempo. Así como Dios crea mi existencia en cada instante indivisible, engendra por la continua repetición de estos actos creadores indivisibles esta | duración de mi existencia que, por otra parte, me represento como longitud, una cantidad indefinidamente divisible; así como también crea en cada instante indivisible un movimiento elemental indivisible y, repitiendo continuamente esta creación, engendra lo que me represento como un movimiento temporal que describe un recorrido infinitamente divisible, así también mi pensamiento en el tiempo es suma de intuiciones instantáneas, indivisibles e intemporales. 103

En consecuencia, el tránsito al *cogito* es pura y simplemente la libre instauración en mi intuición instantánea de un pensamiento (mi conciencia) idéntico con el precedente (no reflexionado), pero diferente de él. Pero esta identidad no es óbice para que el pensamiento precedente sea totalmente abolido, ya que la duración es idéntica a la existencia y el pasado ya no existe. Es cierto que en el mismo instante en que instauro el *cogito* puedo evocar por la memoria el pensamiento que precede, el cual, por falta de concentración espiritual, no se percibía expresamente como tal. Pues dado que no las pienso con distinción absoluta, puedo percibir varias cosas en el mismo instante. Pero es evidente que esta comparación por medio de la memoria no pertenece al mismo *cogito,* que es intuición clara y distinta y sólo tal por la singularidad de lo que él conoce en la actualidad. Yo me conozco en el instante

157 *Regulae*, Regla 3, X, p. 370; Regla 11.

158 «Es por ello que "la existencia de mí mismo" (...) no depende de ninguna sucesión de causas»: Respuestas a las Primeras Objeciones, IX, p. 85.

presente como existiendo en tanto que pienso y *concibo necesariamente de esa manera que mi naturaleza no puede ser otra cosa que mi pura conciencia. Sé, pues, por el mismo hecho, que en el instante que precede, mi conciencia sólo podía ser la que actualmente me represento como constitutivo necesario de toda mi naturaleza.* No tengo, pues, necesidad de conservar mi conciencia anterior (no reflexionada) para saber que ella es la misma conciencia que me represento actualmente como constitutivo de mi ser.

Tal es la condición necesaria del *cogito*, al menos en este eslabón de la cadena de las razones, la cual, como toda cadena científica en proceso de forjamiento, requiere que cada eslabón sea la intuición separada de una cosa singular.

11

El conocimiento de la naturaleza de mi alma como pura inteligencia, que es la segunda verdad establecida según el orden de las razones, ha permitido descubrir con toda certeza la condición que hace posible el conocimiento claro y distinto de la esencia de una substancia y fundamentar, de ese modo, el *criterium* universalmente válido de toda substancialidad, o lo que es lo mismo, de la distinción real; en fin, descubrir al mismo tiempo el *criterium*
104 del | accidente. La utilización de estos criterios para la determinación del pensamiento y de la extensión como substancias y de la distinción real entre ellas, lo mismo que para la atribución de sus respectivos modos, tendrá lugar sólo mucho más lejos en la cadena de las razones, a saber, en el curso de la Sexta Meditación, cuando se trate de probar la distinción real entre el alma y el cuerpo, en un momento en que desde hace mucho tiempo (desde la Tercera Meditación) las necesidades de nuestro entendimiento se habrán revestido de su valor objetivo y las verdades de mi ciencia se habrán transformado en verdades de la cosa.

¿Pero no comporta la regla de la determinación de la substancialidad una extensión más amplia? Al ser apta para permitirnos descubrir cualquier substancialidad, cualquier distinción real, ¿no se debe afirmar que dondequiera que sea aplicable hay efectivamente substancia y distinción real? ¿No confiere, además de

procurar el conocimiento claro y distinto de las substancias universales que son el pensamiento y la extensión, el medio para dictaminar de una manera no menos clara y distinta, no menos indudable y cierta, sobre las substancias particulares como tales, sean éstas físicas o psíquicas; en suma, para percibir distinciones reales, tanto entre una *multitud* de substancias físicas particulares como entre una *multitud* de substancias psíquicas individuales?

Esta aplicación y su fórmula no se evocan, sin embargo, en *Meditaciones*, la cual, consagrada únicamente a la metafísica, tiene como única tarea fundamentar la distinción real entre el alma y el cuerpo y establecer rigurosamente el conocimiento de la substancialidad de la *res cogitans* y de la *res extensa*.

En cambio, el problema debía plantearse, necesariamente, en cuanto ya no se trate de metafísica pura sino de física, es decir, de una ciencia que se asigna como misión primordial la de dar razón de las diferentes substancias que se encuentran en el mundo material. Tal es precisamente el objeto de *Principios*, que se ocupa de

> examinar, en general, cómo se compone el universo en su conjunto; luego, en particular, cuál es la naturaleza de esta tierra y de todos los cuerpos que más comúnmente se encuentran en torno a ella, tales como el aire, el agua, el fuego, el imán y otros minerales[159],

tarea que cumplen las partes segunda, tercera y cuarta de la obra en cuestión. La primera parte, que evoca las verdades de la metafísica ya no como *Meditaciones,* en sí mismas y por sí mismas, sino sólo en calidad de *principios* de la ciencia física que ellas permiten fundamentar, no podía dejar de encarar el *criterium* de la substancialidad desde el punto de vista | de la eventual determinación de las substancias físicas particulares, que constituyen el objeto central de la investigación, aunque sólo existe, en realidad, una única substancia extensa de la que aquéllas son simples modos. Y por un paralelismo completamente natural, también se ve llevada a plantear el problema de las substancias psíquicas 105

159 *Principios,* Prefacio, IX, 2, p. 14, l. 15-19.

particulares (las almas individuales), aunque en lo sucesivo no se trata más de él.

El procedimiento que sirve para establecer la substancialidad de un ser mediante la exclusión fuera de su idea de elementos que pueden y deben separarse de él para que lo concibamos clara y distintamente, se presenta, entonces, sin ambigüedad como permitiendo pasar de la concepción de las substancias creadas universales, el *pensamiento* y la *extensión*, a la de las substancias creadas particulares, sea las almas individuales, sea los diferentes cuerpos (cera, piedra, madera, etc.).

En lo que atañe a los cuerpos, concebimos tales substancias cuando podemos pensar clara y distintamente sobre cada una de ellas, al excluir de su idea todo el resto de la substancia extensa. Por ejemplo, lo que para mí fundamenta la substancia singular de un cuerpo como la cera o la piedra es que puedo pensar clara y distintamente tal parte de la extensión excluyendo de ella todas las otras partes:

> Dos substancias son realmente distintas entre sí sólo si podemos pensar clara y distintamente la una sin pensar en la otra... Por ello, del hecho de que tenemos ahora la idea de una substancia extensa y corpórea, aunque aún no sepamos con claridad si tal cosa se da actualmente en el mundo, podemos, sin embargo, por cuanto tenemos la idea de ella, concluir que puede existir y que, caso que exista, sea cual fuere la parte [de ella] que podamos determinar mediante el pensamiento, debe ser realmente distinta de las otras partes[160].

En suma, la exclusión recíproca de dos partes de la extensión, cada una de las cuales puede pensarse clara y distintamente por medio de esta misma exclusión, fundamenta entre las dos partes una distinción real que las constituye ante nuestros ojos como substancias. Pues la «distinción real se da propiamente entre dos o varias substancias»[161]. La determinación de las substancias particulares materiales se halla, pues, calcada sobre la de las substancias universales

160 *Principios*, I, art. 60; VIII, p. 28, l. 25-31.
161 Ibid., l. 20-21.

(naturaleza intelectual en general y extensión): así como concebimos éstas como substancias en virtud de su exclusión recíproca, que nos permite pensarlas clara y distintamente, | así también con- 106
cebimos dentro de la substancia extensa substancias realmente distintas cuando podemos pensar clara y distintamente ciertos seres extensos gracias a la exclusión de todo el resto de la substancia universalmente extensa. En tales condiciones, cierto modo de la substancia universal de los cuerpos, diversificado él mismo por una infinidad de modos subalternos, puede considerarse, a su vez, como substancia, en oposición a otros modos de dicha substancia, que excluimos de ese modo para tener de él un conocimiento claro y distinto.

Así, pues, la cera, la piedra, son por un lado simples modos de la extensión, pero por otro cada uno de estos modos (por ejemplo, la cera, modo extenso considerado como la unidad de los diversos modos o propiedades pertenecientes a la cera) aparece como una substancia con respecto a todo el resto de la extensión. Podemos, en efecto, pensar clara y distintamente la cera excluyendo de ella todas las otras modalidades de la extensión, es decir, todas las «variedades geométricas» que no le pertenecen y que pertenecen en cambio a la piedra, a la madera, etc. Cada uno de estos modos substanciales se manifiesta como realmente separado de los otros, como un elemento estable que da cuenta, sin ayuda del resto de la substancia extensa, de las diversas modalidades subalternas que se relacionan con él, como con algo idéntico y permanente que llamamos una substancia. Así, por la substancia *cera* entendemos la subsistencia de un modo particular de la extensión, bajo las diversas variedades geométricas subalternas que constituyen las propiedades de la cera (grado de dureza y elasticidad, maleabilidad, coeficiente de licuación, peso, relación constante de la variación de las diferentes figuras originadas en la variación de las acciones físicas ejercidas sobre el cuerpo, etc.). Este modo, inmutable a través de los cambios, limita la esfera de tales cambios, el grado de su amplitud posible, etc. El conjunto de tales modos subalternos cambiantes es referido a la substancia cera, modo inmutable, de la misma manera en que los modos de la extensión en general son referidos a la substancia extensa. No pueden concebirse sin ella, mientras que ella puede concebirse

sin ellos, pues es ese *quid proprium* que siempre reconozco detrás de sus metamorfosis. Y por cierto, yo no conocería la cera sin estas propiedades cambiantes, mediante las que ella se revela. Pero sólo puedo conocerla gracias a éstas, porque comprendo por medio de ella que estas propiedades son las suyas y la expresan.

Al ser la inmutabilidad de un modo de la extensión que puede, a su vez, presentar modificaciones subalternas, la substancia de la cera es pura y simplemente la subsistencia de cierta cantidad de extensión bajo la diversidad de sus aspectos geométricos.
107 | En suma, la unidad y la identidad de un cuerpo físico, gracias a las cuales lo identificamos como tal o cual substancia, es su capacidad de conservar *una misma cantidad* bajo diversos aspectos, ganando en anchura lo que pierde en profundidad o en espesor, y a la inversa:

> *Unum et idem corpus, retinendo suam eamdem quantitatem pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem minusque secumdum latitudinem vel profunditatem ac paulo post et contra magis secundum latitudinem et minus secundum longitudinem*[162].

Por consiguiente, la substancia particular de un cuerpo es pura y simplemente un *invariante numérico* que —en esta medida— lo hace independiente del resto y lo constituye como principio de explicación autónomo de los diversos aspectos que reviste. Esta concepción está al principio tanto de la teoría cartesiana de las moléculas o partículas como de la teoría malebranchista de las «configuraciones» y las «figuras». Es una concepción sumamente moderna, germen de la teoría del peso específico[163]. Vemos que, pese al arcaísmo del vocabulario, estamos a mil leguas de la escolástica.

---

162 *Principios*, I, art. 64; VIII, p. 31, l. 15-21.

163 Para llegar a ella será preciso dejar de poner la invariante numérica en la subsistencia de cierto volumen. De ese modo se explica gran número de expresiones cartesianas. Por ejemplo: «Creo que la piedra es una substancia o una cosa que es por sí capaz de existir»: Tercera Meditación, IX, p. 35. «Si recuerda lo que se dijo acerca de la cera al fin de la Segunda Meditación, sabrá que los cuerpos

| De esa manera se explica el contraste aparente entre los artículos 63 y 64 de *Principios*. Según el artículo 63, tengo una noción distinta de la extensión en cuanto la concibo como substancia de los cuerpos. Según el artículo 64, también puedo concebirla distintamente como un modo o atributo de la substancia particular de un cuerpo; por ejemplo, cuando considero que un mismo cuerpo, con su mismo tamaño, puede extenderse de diversas maneras. Si, pues, concibo estos diversos modos de la extensión separándolos de la substancia particular de la que son modos, dejo de tener una concepción distinta de ellos al tomarlos como cosas que subsisten por sí mismas y al confundir así la idea que debemos tener de la substancia con la que debemos tener de sus propiedades[164]. 108

---

mismos no son conocidos propiamente por los sentidos sino únicamente por el entendimiento; de tal modo que sentir una cosa sin otra es sólo tener una idea acerca de ella y entender que esa idea no es la misma que otra; pero por otra parte esto sólo puede deducirse del hecho de que una cosa se concibe sin otra; y esto no puede conocerse con certeza si no se tiene una idea clara y distinta de las dos cosas»: Segundas Respuestas, IX, pp. 104-105. «Todas las partecitas de los cuerpos son substancias»: *Principios*, II, art. 55. De ello resulta que las diversas substancias físicas son *agregados de substancias*. La tesis del invariante numérico, concebido como subsistencia de un mismo volumen total, a través de la diversidad de deformaciones sólo se aplica a las substancias-agregados, que por otra parte, son las únicas visibles; por ejemplo, a tal o cual pedazo de cera, o a tal o cual pedazo de hierro. En efecto, cada corpúsculo o molécula de un cuerpo determinado guarda a la vez su volumen y su forma. La invariancia numérica de la substancia-agregado no es otra cosa que la subsistencia en ella, de las mismas moléculas en la misma cantidad, sean cuales fueren las figuras y los estados de esa substancia, mientras no sea destruida. Cuando un cuerpo se dilata o se contrae bajo la influencia de un agente físico cualquiera, siempre conserva el mismo volumen de materia, la misma cantidad de moléculas, pese a que tal volumen haya disminuido o aumentado en apariencia. Ello se debe a que los intervalos entre sus moléculas se han estrechado o acrecentado, siendo llenados por otros cuerpos, como es fácil ver en el caso de la esponja (*Principios*, II, arts. 5-7; IV, art. 31, etc.). El invariante numérico del agregado no es función directa del invariante numérico de la molécula o del corpúsculo. Un corpúsculo grande contiene más materia (volumen) que uno pequeño. Pero si la forma de los corpúsculos grandes es tal que éstos no puedan apretujarse entre sí dentro del agregado, el agregado de corpúsculos grandes encerrará siempre, para un mismo volumen aparente, menos materia, es decir, menos volumen real que un agregado de corpúsculos pequeños cuya forma fuera tal que éstos pudieran apretujarse entre sí estrechamente.

164 *Principios*, I, art. 64.

El artículo 63 concierne a las substancias universales, en este caso, a la extensión. El artículo 64 atañe a las substancias particulares de las diversas clases de cuerpos. En el primer caso, todos los modos de la extensión se explican por medio de la substancia extensa universal. En el segundo caso, los diversos modos de extensión que puede adoptar este cuerpo se explican por la substancia cera. El invariante numérico constitutivo de la substancia cera hace que podamos pensarla clara y distintamente aparte de los otros modos de la extensión, y al dar cuenta de todas las modalidades geométricas que ella puede admitir, me permite comprenderlas y comprender —y por tanto, conocer— la cera de la que ellas dependen y que se mantiene inmutable bajo sus transformaciones. Si, por el contrario, las consideramos aparte de esta substancia, nos imaginaremos que pueden subsistir sin ella, siendo así que son tributarias de ese invariante que les hace ser lo que son. Confundimos entonces la idea que debemos tener de la substancia cera con la de sus propiedades. Es el error de los empiristas, que reducen la cera a sus propiedades externas. Se imaginan conocer la cera únicamente por sus propiedades cambiantes (por los cambios sensibles, que son en mi naturaleza compuesta la expresión oscura de sus variaciones geométricas reales), siendo así que nos es posible conocerla como idéntica y por tanto conocerla como cera sólo en virtud del conocimiento del invariante geométrico, que subsiste bajo el cambio de sus formas variables y las coordina entre sí.

Encontramos en esta aplicación indistinta del concepto de substancia tanto a las substancias universales creadas —extensión y pensamiento— como a las substancias particulares extensas, que son, en realidad, modos, pero modos clara y distintamente
109 pensables | con abstracción de los otros modos, la misma ausencia de univocidad que en la aplicación indistinta de este concepto tanto a Dios como a la extensión (y al pensamiento). En realidad, Dios es el único digno de la substancialidad, porque es el único ser en concebirse por sí en el sentido absoluto del término, al ser el único en causarse y sustentarse por sí. Puede existir sin la extensión, mientras que ésta no puede existir sin él. Sin embargo, una substancia creada, aunque no puede concebirse absolutamente por sí, puesto que depende de Dios, quien la causa y la sostiene, no tiene necesidad de ninguna otra substancia creada para existir

y ser concebida. Puede concebirse sin sus modos, pero no éstos sin ella. En esta medida, se concibe por sí y puede por tal título ser investida de una substancialidad de segundo orden[165]. Las substancias particulares, a su vez, no podrían ser substancias en el sentido en que lo es la extensión, pues son modos de la misma y no pueden concebirse sin ésta, mientras que ésta puede concebirse sin aquéllas. Pueden, sin embargo, ser investidas de una substancialidad de tercer orden, en cuanto que, sin dejar de ser modos, no tienen necesidad de los otros modos de la substancia universal con la que se relacionan para concebirse de una manera clara y distinta.

Según *Principios*, lo mismo parece valer para la substancia individual de cada alma. Descartes establece allí de manera explícita un paralelismo exacto entre la determinación de las substancias materiales particulares a partir de la substancia extensa y la de las substancias psíquicas a partir de la substancia pensada. Lo que para mi conocimiento fundamenta esta substancialidad individual, nos dice, es la posibilidad que tengo de pensar mi alma excluyendo de ella todo otro pensamiento, en igual medida en que he podido excluir de ella la extensión:

> *Así también*, por cuanto cada uno entiende que él mismo es una cosa pensante, y que puede excluir de sí mismo con el pensamiento a *toda otra substancia*, tanto *pensante* como extensa, es cosa cierta que cada uno, así considerado, se distingue realmente de *toda otra substancia pensante* y de toda substancia corpórea[166].

Por consiguiente, así como concibo clara y distintamente como substancias físicas diferentes la cera, la madera o la piedra, excluyendo de la extensión propia de cada una e invariable en cada una (pues conserva realmente la misma cantidad total de grandor a través de las variaciones del mismo según las tres dimensiones) todo el resto de la extensión, así también concibo el alma | individual como substancia realmente distinta de cualquier otra substancia psíquica, al excluir de ella todo lo que, relacionándose con la substancia pensada en general, no pertenece a su propio 110

165 *Principios*, I, art. 51.
166 *Principios*, I, art. 60; VIII, p. 28, l. 31, p. 29, l. 1-6 (Cursivas nuestras).

pensamiento y puede excluirse de él sin volver oscuro y confuso mi conocimiento acerca de ella. Correlativamente, los artículos 63 y 64 conciernen tanto al pensamiento como a la extensión. Si poseo una noción distinta del pensamiento en cuanto que lo concibo como constitutivo de la naturaleza del alma, también puedo concebirlo distintamente, como modo o atributo de la substancia particular de un alma cuando considero que una misma alma puede tener diversos pensamientos. Si entonces considero estos diversos pensamientos separándolos de la substancia particular de la que son modos, dejo de tener una concepción distinta acerca de ellos al tomarlos como cosas que subsisten por sí mismas y al confundir de ese modo la idea que debemos tener de la substancia con la que debemos tener de sus propiedades[167]. Por tal razón vemos que Descartes describe de la misma manera la substancia de la cera y la substancia del alma: «Todas las cosas percibidas por el gusto, o el olfato, o la vista, o el tacto, o el oído han cambiado y, sin embargo, *subsiste la misma cera*...». Sean las que fueren las infinitas variedades de extensión que la imaginación nos informa que puede recibir, «es *la misma* [*cera*] la que veo, toco, imagino y *la misma* que conocía desde el comienzo»[168]. «El alma humana (...) es pura substancia, pues aunque todos sus accidentes se transmuten, que, por ejemplo, conciba ciertas cosas, quiera otras, sienta otras, etc., es siempre *la misma alma*»[169].

El artículo 63 atañe a la substancia pensada en general (como también a la substancia extensa en general). El artículo 64 se refiere a las substancias pensadas particulares, a saber, a las almas individuales (como también se refiere a las substancias materiales particulares, a saber, los diferentes tipos de cuerpos). En el primer caso, todos los modos posibles del pensamiento se explican por medio de la substancia pensada en general; en el segundo, todos mis pensamientos posibles se explican por medio de mi alma en tanto substancia individual, incompatible con cualquier otra

167 *Principios*, arts. 63-64.

168 Segunda Meditación, IX, I, p. 24. Es evidente que lo que en este caso se mantiene no es sólo la extensión en general, que es *la misma para todos los cuerpos*, sino cierto invariante de la extensión que sólo es *el mismo para la cera*.

169 Compendio de las Meditaciones, IX, I, p. 10.

substancia individual. La reflexión de Descartes que ya hemos comentado se ilumina entonces con una nueva luz.

> Por la | reflexión sobre el *cogito* adquiero un conocimiento muy claro y, si me atrevo a hablar así, intuitivo de la naturaleza intelectual en general, cuya idea tomada sin limitación nos representa a Dios, y limitadamente a un ángel o a un alma humana[170]. 111

Conocemos nuestra alma como substancia individual al pensarla clara y distintamente, con exclusión de todo aquello que, en tanto naturaleza intelectual, no se percibe como perteneciendo a nuestra naturaleza intelectual propia.

De ahí las comparaciones que Descartes se permite a veces entre el alma y una substancia física particular. Declara así al P. Mesland que «entre el alma y las ideas no establece él otra diferencia que entre un trozo de cera y las diversas figuras que éste puede recibir»[171]. Hay, por otra parte, en cada alma un invariante numérico —o su equivalente—, a saber, la conservación de la misma cantidad de pensamiento a través de todos los cambios. Se notará, a este propósito, hasta qué punto la teoría de la atención está calcada en una teoría física: así como toda substancia corporal conserva la misma cantidad de extensión, sea que se contraiga y se condense o que se dilate y se rarifique[172], así también cada substancia espiritual, cada alma, conserva la misma cantidad de pensamiento, sea que se contraiga y se condense en la atención, sea que se dilate y se rarifique en la distracción[173].

170 Carta a Silhon, marzo de 1637, I, p. 353.

171 Carta a Mesland, 2 de mayo de 1644, IV, p. 113. Todo el parágrafo desarrolla largamente la comparación. «Y así como en la cera recibir diversas figuras no es propiamente una acción sino una pasión, me parece que es también una pasión recibir tal o cual idea en el alma y que acciones sólo son sus voluntades; y que sus ideas se ponen en ellas en parte por los objetos que afectan a los sentidos, en parte por las impresiones que se dan en el cerebro, en parte también por las disposiciones anteriores de la misma alma y por los movimientos de su voluntad; así como la cera recibe las figuras en parte de los otros cuerpos que la presionan, en parte de las figuras u otras cualidades, etc., y en parte también de su movimiento, cuando una vez agitada, aún tiene la fuerza para seguir moviéndose».

172 *Principios*, II, arts. 5, 6, 7; IV, art. 31.

173 *Regulae*, Regla 9, X, pp. 400-401.

Sin embargo, aunque cada substancia corporal tiene su propio invariante de extensión, nunca ha dicho Descartes que el invariante de pensamiento no sea el mismo en cada substancia espiritual. Más bien afirma categóricamente lo contrario, oponiéndose en ello a Spinoza y Leibniz (lo cual no es pura afectación de modestia y subraya, por otra parte, el papel decisivo del método). Para Descartes, todo espíritu humano tiene la misma capacidad de inteligencia y las diferencias provienen en su totalidad sólo de la manera más o menos | buena de utilizarla[174]. Es 112
verdad que en otros lugares afirma que los hombres son vasos de capacidades muy diferentes, y que los hay entre ellos tan pequeños que «dos gotas de agua bastan para llenarlos». Pero no se trata allí de almas tomadas por separado, sino de almas substancialmente unidas a un cuerpo[175].

Sea como fuere, el paralelismo y la analogía entre substancia individual psíquica y substancia particular de los cuerpos materiales suscita de inmediato graves objeciones. Un procedimiento que va del concepto de substancia universal a la particularidad de mi substancia individual parece contradecir de inmediato al espíritu de la filosofía cartesiana y al proceso legítimo que parte de *mi pensamiento*, inmediatamente aprehendido en el *cogito* como substancia

174 *Discurso*, Primera parte, comienzo: «La razón es naturalmente igual en todos los hombres». «Quiero creer que por lo que toca a [la razón o al sentido], ella es en cada uno completa» (Texto citado *in extenso* más arriba).

175 Descartes no se ha ocupado del problema de la individuación de los espíritus. Si lo hubiese hecho, podría combinar la individuación por el cuerpo al que estoy substancialmente unido (y las diferencias individuales nacerían entonces de la diferencia de las complexiones de tal cuerpo) con la individuación por la substancia inteligible (y las diferencias individuales nacerían entonces —de ser admitidas— de las diferencias entre los intelectos, cuya cantidad invariable de pensamiento podría ser, según las substancias, más o menos grande). No se ve cómo las diferencias podrían nacer de la voluntad, pues ésta es idéntica en todas esas substancias, puesto que en cada una es infinita como en Dios. La primera individuación correspondería a la individuación de la materia; la segunda, a la individuación de la forma. Pero en *Discurso* (comienzo) Descartes es categórico: todos los entendimientos humanos son los mismos; tienen, pues, la misma finitud, la misma cantidad de pensamiento; las diferencias individuales no podrían provenir de la forma (alma pura: entendimiento y voluntad), sino de los accidentes (sobrevendrían, por consiguiente, del hecho de nuestra unión con el cuerpo).

en el sentido epistemológico del término. Lo mismo ocurre con el paralelismo entre, por una parte, las relaciones de la substancia extensa con las substancias particulares físicas y, por otra, las relaciones de la substancia pensada, en general, con mi substancia en particular. Aparte de que Descartes va siempre de lo particular a lo universal, no hay ninguna analogía entre las substancias corporales, que no son verdaderas substancias sino modos perecederos, y las almas, que son substancias auténticas y, como tales, naturalmente indestructibles. Substancia es lo que sólo depende de Dios, sin ningún concurso de las otras cosas creadas; aunque mi alma responde a esta definición, las substancias corporales, por el contrario, que son simples modos, sólo existen por su solidaridad con el conjunto de otros modos del que depende su aparición y su desaparición. La substancia extensa en general es el único ser corpóreo que sólo depende de Dios y comparte con mi alma el privilegio de la indestructibilidad y por consiguiente de la substancialidad. Es lo que Descartes precisa en el Compendio de las Meditaciones:

> Generalmente, todas las substancias, es decir, | todas las cosas 113
> que no pueden existir sin ser creadas por Dios, son por su naturaleza incorruptibles (...) El cuerpo considerado en general es una substancia, y por tal razón no perece; pero el cuerpo humano, en tanto diferente de los otros cuerpos, sólo se forma y compone de cierta configuración de miembros y otros accidentes similares; y el alma humana, por el contrario, no se compone de accidentes de esta manera, sino que es pura substancia (...) De ahí se sigue que el cuerpo humano puede fácilmente perecer, mientras que el espíritu o alma del hombre (cosas que yo no distingo) es inmortal por su propia naturaleza[176].

Hay que notar, sin embargo, que el caso de los cuerpos materiales, sobre todo de los simples, no es el mismo que el del cuerpo humano. El mundo físico presenta, en efecto, una serie de cuerpos que poseen la propiedad de subsistir *indefinidamente* los mismos, bajo el cambio incesante de sus aspectos o de su forma.

176 Compendio de las Meditaciones, VII, pp. 13-14; IX, I, p. 10.

Tienen, pues, *de hecho*, en cierta medida, el privilegio de la indestructibilidad propio de las substancias auténticas. Por tal razón, el sentido común les confiere el nombre de tales. Fría o caliente, líquida o sólida, la cera «*se mantiene*» y se mantiene «*la misma*». Y aunque ciertos agentes pueden llegar a destruirla efectivamente al descomponerla, la especie cera *se mantiene* en el universo. ¿Qué decir al tratarse de los cuerpos simples o de las moléculas de que se componen los primeros elementos y que, aunque nacidos de la división de la extensión y como tales perecederos *de derecho*, conservan una verdadera indestructibilidad *de hecho*? Hay, pues, junto a las substancias auténticas, naturalmente imperecederas (las almas), cosas —a saber, las diversas clases de cuerpos— que aunque naturalmente perecederas, tienen una permanencia y una indestructibilidad de hecho suficientes como para que se las pueda tratar como substancias. Y la determinación de estas substancias se lleva a cabo en conformidad con la regla universal que nos permite determinar con toda seguridad, entre nuestras ideas, las que son ideas de modos y las que son ideas de substancias.

El procedimiento de determinación de las substancias mediante la exclusión, que es el criterio de la separación real, se extrae del proceso por el que se ha constituido, a partir del *cogito*, la ciencia racional de mi naturaleza y es validada gracias a él. Es sólo este mismo proceso, clara y distintamente percibido, explícitamente enunciado como regla universalmente aplicable a las ideas, con miras a discernir entre ellas las que representan substancias y las que representan modos.

Ahora bien, sólo en la medida en que las substancias mate-
114 riales | particulares son sometibles a esta regla con el mismo título que las almas individuales, puede funcionar la comparación entre ellas; y ésta se ve limitada por el mismo hecho, dejando intacta la diferencia fundamental que las opone. En efecto, el fundamento de la aplicación de la regla no es el mismo en ambos casos. En el caso de mi alma, la regla se produce al mismo tiempo que se aplica, porque veo que me es imposible postularme al título de verdad cierta en mi ciencia sin excluir de mí todo lo que no es mi pensamiento puro. Descubro de esta manera: 1) que sólo puedo conocerme y postularme con certeza conociéndome y postulándome como autosuficiente, es decir, como substancia; 2) que

es necesario que todo lo que se conoce clara y distintamente con independencia de lo demás sea *ipso facto* una substancia. Al haber mi ciencia anulado *ab ovo* a *priori* todo lo que no es mi yo (por medio de la duda metafísica), ya no habría para ella nada fuera de mí que yo debiera excluir realmente. Sólo yo soy conocido, sólo yo existo. ¿Existen fuera de mí otras substancias, corporales o espirituales, que yo debería excluir? No sé nada, no puedo hablar de ello, y por ahora no tengo que oponer mi ser a su ser. De este modo alcanzo, pues, un yo verdaderamente absoluto, que es al mismo tiempo absolutamente puro, pues sólo ha podido establecerse como pura inteligencia. Vemos cuán poco individual es este yo, pues el «yo» del individuo implica el «tú» del otro, que *excluyo* ciertamente de mí en tanto que me establezco como substancia, pero que al mismo tiempo *establezco* (fuera de mí). Por ahí se ve cuán en las antípodas de una intersubjetividad trascendental se halla Descartes. Mi yo no tiene que desprenderse de un conjunto del que formaría parte. *Para la ciencia,* puede afirmarse originalmente solo. Ya sé, sin embargo, que *si se diera el caso de que existen otros seres espirituales*, yo debería excluirlos de mí como ellos deberían excluirme de sí.

Aunque el *criterium* de la distinción real, consistente en la posibilidad de conocerme clara y distintamente sin pensar en lo demás, no puede servir para la determinación de los individuos mientras yo ignore si existe fuera de mí lo que sea, en cambio, en cuanto sepa que hay otros hombres fuera de mí (habiendo garantizado la veracidad divina el valor objetivo de mis ideas claras y distintas y el valor informativo de mis sensaciones), los conoceré como individuos al excluirlos de mí y al saber que cada una de esas almas se basta y excluye de sí todas las otras almas, incluido yo mismo, tan válidamente como yo las excluyo de mí.

Pero esta exclusión recíproca de las substancias espirituales individuales en virtud de su autosuficiencia no tiene lugar, como en el caso de | las substancias corporales, en virtud de la 115
presencia de un invariante numérico dentro de ellas, incluso si cada una posee en sí dicho invariante, constituido por la conservación de la misma cantidad de pensamiento. Aunque indispensable como criterio de substancialidad cuando se trata de un cuerpo divisible en el seno de una extensión divisible, el invariante

numérico no tiene ningún papel que desempeñar al tratarse de reconocer o de fundamentar substancias que son seres indivisibles y no son por título alguno partes relativamente autónomas de una substancia divisible. A estas substancias indivisibles las reconoceré como substancias al reconocer en ellas el principio de autonomía que conozco dentro de mí. La idea innata de substancia espiritual idéntica a la idea clara y distinta de mi yo, que vuelve posible la percepción de su existencia fuera de mí como siendo la de substancias inteligentes, será en este caso, al permitirme comprenderlas, el fundamento de aplicación de la regla de exclusión recíproca que permite su conocimiento como individuos. En efecto, el principio de permanencia e identidad, que constituye lo positivo de la substancia, no es para las almas un simple invariante numérico dado como un hecho, pues todo pensamiento, al ser inextenso, carece de partes y se sustrae a la cantidad y al número. Él posee una unidad espiritual indivisible que fundamenta una indestructibilidad natural sin la que no hay verdadera substancia. Las substancias individuales corporales, al tener partes, carecen de fundamento intrínseco, y aunque no se destruyen de hecho, mantiénense por naturaleza expuestas a la destrucción. Aunque se mantienen, no lo hacen por sí, sino en virtud de las leyes físicas y el funcionamiento del conjunto de los otros modos. Así, por una parte, la subsistencia de la invariancia numérica permite, mientras persiste, pensar tal o cual cuerpo, excluyendo de él todos los modos que le son distintos, y concebirlo de ese modo como independiente, es decir, como substancia; por otra, la física, al revelar que esta misma persistencia depende del concurso mecánico del conjunto de los modos de la substancia extensa, asegura que la independencia de esa substancia corporal con respecto a los otros modos es, en el fondo, sólo aparente. Sin embargo, la estabilidad de hecho que presentan los invariantes numéricos nos autoriza a concebir los cuerpos de especies diferentes a manera de substancias y a tratarlas como si fueren absolutamente tales. Pero son substancias de tercer orden, substancias según la opinión común, no substancias de segundo orden o substancias rigurosamente hablando.

Se comprende en tales condiciones que Descartes pueda reservar el nombre de substancia *stricto sensu* a las almas individuales,

naturalmente indestructibles en virtud de su indivisibilidad, y a la substancia extensa en general, única que, contrariamente a las | substancias corporales particulares, es naturalmente imperecedera. Correlativamente, al cuerpo humano le atribuirá unidad sólo en la medida en que éste es informado por el alma que le está unida. En sí mismo, sólo posee una unidad precaria, sujeta a la renovación de sus partes[177]. 116

En *Principios*, Descartes respeta esta diferencia, puesto que un cuerpo (por ejemplo, la cera) se dice substancia en cuanto que nuestro pensamiento lo determina como una *parte* de la substancia extensa realmente distinta de las *otras partes*, mientras que mi alma se dice substancia en cuanto que *todo* pensamiento la determina como excluyendo de sí *cualquier otra substancia que piensa* y puede, de este modo, «considerarse como realmente distinta de cualquier otra substancia que piensa»[178].

177 Carta a Mesland, 9 de febrero de 1645, IV, p. 167; Carta a Mesland, 1645-1646, IV, p. 346; *Regulae*, Regla 12, X, p. 411, l. 17; Quintas Respuestas, VII, p. 374, l. 20-23.

178 *Principios*, I, art. 60. Los textos de los *Principios* que acabamos de explicar permiten responder a una pregunta que Berkeley dirige a Descartes en su *Commonplace Book (C.p.B.)*:

«En su Tercera Meditación, Descartes se llama substancia pensante y llama a una piedra substancia extensa; añade que las dos coinciden en el hecho de que son substancias. Y en el parágrafo siguiente llama a la extensión modo de la substancia». *C.p.B.*, n° 785 (ed. Luce), n° 803 (ed. Leroy). Esta observación se refiere a VII, p. 44, l. 21-28 y p. 45, l. 2-8. Según lo que dijimos más arriba (pp. 121-122 [107-108]), la *extensión* (con *figura, situs, motus*) se relaciona con tal cuerpo en cuanto modo del mismo, en cuanto que sus tres dimensiones pueden variar indefinidamente dentro de los límites de una cantidad invariable de extensión que especifica a este cuerpo. Así, esta cantidad invariable es substancia con respecto a las variaciones de extensión, sin dejar de ser, desde otro punto de vista, un modo de la substancia extensa universal.

Berkeley plantea otra cuestión relativa al trozo de cera: «En la Segunda Meditación dice Descartes que la noción de esta cera particular es menos clara que la de la cera en general; poco antes, en la misma Meditación, prohíbe considerar los cuerpos en general, porque (dice) estas nociones generales son ordinariamente confusas». *C.p.B.*, n° 784 (ed. Luce), n° 802 (ed. Leroy).

Se trata de VII, p. 30, l. 5-7, p. 31, l. 18-19. Descartes quiere tomar un ejemplo concreto, algo que veamos y toquemos. Ahora bien, no vemos ni tocamos los cuerpos en general, de ellos tenemos sólo un concepto general, que para el sentido común es confuso, y acerca del cual predomina el desacuerdo.

Estos textos de *Principios* certifican cuán perentoriamente hace falta una teoría de la substancia individual. La interpretación de J. Laporte, que hemos debido descartar, se explica en cierto sentido por esta dificultad real del cartesianismo, por esta ausencia de un tránsito entre el concepto de substancia en general y el de substancia individual. En cuanto a la extensión, la dificultad no se plantea. En primer lugar, no hay verdaderas substancias individuales extensas sino únicamente cuerpos que se comportan
117 como substancias; al ser sólo modos,| estos cuerpos sólo son especificaciones; son una extensión diversamente extensa. En modo alguno ocurre lo mismo tratándose del pensamiento, y bajo ciertos aspectos, si se considera la substancia pensante en general —la *res cogitans*—, éste se manifiesta en relación con las substancias individuales como algo abstracto, pues éstas no son modos de él sino que contienen algo más. Por otra parte, la manera en que el *cogito* ha podido establecerse en la certeza de la ciencia implica necesariamente que se llega a algo que, mirado desde ciertos ángulos, se parece al «Yo pienso» kantiano o más bien al Yo fichteano. Ahora bien, para pasar de este yo, condición universal de todo conocimiento, al yo concreto, individual, hay que *añadir* algo. Cabe notar que Fichte, en su filosofía, considera imposible deducir el concepto de individuo del Yo finito en general: la ciencia sólo puede llegar a establecer *a priori* la realidad de mi yo finito; para poder determinar este yo como individuo concreto le hace falta recurrir a la experiencia. En cuanto a Spinoza y Leibniz, aunque fundamentan la substancia individual, sólo lo hacen dejando completamente de lado este proceso de esencia crítica, propio de Descartes, que consiste en establecer el yo pensante como residuo necesario de una serie de eliminaciones.

Por el contrario, todo el mundo se pone de acuerdo en cuanto a la percepción de este trozo de cera. Una vez demostrado que este trozo de cera particular sólo es cognoscible por una idea de mi entendimiento, será evidente *a fortiori* que lo mismo ocurre con la cera en general, pues el sentido común no niega que el tránsito de lo particular a lo general, se deba al entendimiento. Por otra parte, en ese momento se habrá adquirido, gracias al análisis del trozo de cera en particular, un concepto claro y distinto de la substancia de los cuerpos en general (la extensión geométrica).

El conocimiento que podemos adquirir de la substancia individual (espiritual o material) está lejos de ser el primero en el orden de las razones. Aunque sólo me aprehenda originalmente en el yo que es el mío y que es por consiguiente individual *de hecho*, el *cogito* considerado en sí mismo no me revela que soy una substancia individual: me revela que soy un yo pensante (idéntico en cada uno). En efecto, sólo hay ciencia de lo matemáticamente necesario. No es, pues, suficiente que el *yo* que pronuncia el *cogito* sea al mismo tiempo, *de hecho*, un individuo concreto, para que yo tenga por el mismo hecho la ciencia de este individuo en cuanto tal. De hecho, este «yo» también está unido a un cuerpo, pero este cuerpo aún no existe de derecho para mi ciencia. Una ciencia del yo como individuo, persona, etc., sólo puede emerger cuando yo tenga conciencia de que es *necesario* que me reconozca como individuo. Así, tengo la ciencia de mi existencia en cuanto descubro que, puesto que pienso y en la medida en que pienso, es *imposible* que yo no exista. El *cogito* me impone, en segundo lugar, el conocimiento necesario de mí mismo como naturaleza puramente intelectual (común a todo ser humano), ya que al reflexionar sobre mi primera reflexión descubro que sólo me conozco clara y distintamente al excluir de mí mismo todo lo que es extensión y todo lo que en mí se relaciona con la extensión. Veo al mismo tiempo de esa manera que sólo conozco clara y distintamente la naturaleza | del pensamiento y de la extensión gracias a 118
la recíproca exclusión de las mismas. Sólo en tercer lugar, mediante una nueva reflexión, puedo concebir la posibilidad de un conocimiento necesario de mi yo como substancia individual, gracias a mi capacidad de concebirme clara y distintamente al excluir de mí cualquier otra substancia que piense, algo en virtud de lo cual aún no sé en absoluto si dicha substancia existe. También descubro entonces que puedo conocer con ciencia necesaria y cierta una substancia corporal particular como tal (en el sentido muy atenuado que le cabe a la palabra substancia al aplicarse a los diversos cuerpos particulares) cuando puedo pensar clara y distintamente tal o cual parte de la extensión al excluir de ella todas las demás.

Añadamos que la substancialidad de las almas individuales y la de los cuerpos particulares no figura entre los «puntos principales» que *Meditaciones* se propone deducir.

CAPÍTULO IV

EL COGITO (II)

PRIORIDAD DEL CONOCIMIENTO DEL ALMA SOBRE EL DEL CUERPO

1

YO EXISTO como cosa pensante: tal es la primera verdad indudable, en el orden de las razones. Mi naturaleza es únicamente puro pensamiento y pura inteligencia, incompatible con cualquier elemento corporal: tal es la segunda verdad que según el orden se sigue inmediatamente de la que precede. Me conozco, pues, tanto en mi existencia como en mi esencia, mientras que en el mismo período el cuerpo, expelido fuera del saber y anulado por el genio maligno, sigue siéndome desconocido en su existencia, lo mismo que en su esencia. De ello concluyo que el cuerpo es menos fácil de conocer que el alma, pues el alma se conoce antes que él, según el orden de las razones[1]. Tal es la tercera verdad.

1 «Cuando hube concluido por primera vez, tras las razones que se contienen en mis *Meditaciones*, que el espíritu humano se diferencia realmente del cuerpo y es incluso más fácil de conocer que éste, y varias cosas de las que allí se trata, me sentía, a decir verdad, obligado a asentir a ellas, pues no notaba en ellas nada que no estuviera bien ordenado y no se dedujera de principios evidentes, según las reglas de la lógica (a); confieso, sin embargo, que no por ello estuve plenamente *persuadido* (*plane persuasum fuisse*), y que me ocurrió casi lo mismo que a los astrónomos que, después de haberse *convencido* por razones poderosas (*postquam evicerunt rationibus*) de que el sol es varias veces más grande que toda la tierra, no podrían sin embargo impedirse juzgar que es más pequeño, cuando llegan a mirarlo. Pero luego que hube pasado más adelante, y apoyado en los mismos principios, hube fijado mi consideración en las cosas físicas o naturales, al examinar ante todo las nociones o ideas de cada cosa que en mí encontraba, distinguiéndolas luego cuidadosamente las unas de las otras para hacer que mis juicios tuviesen una cabal relación con todas ellas, reconocí

120 | Esta verdad, que resulta inmediatamente de la visión del orden, no tiene ninguna necesidad de una demostración suplementaria. Hay, sin embargo, una gran diferencia entre estar *convencido* y estar *persuadido*[2]. Ahora bien, esta verdad es una

---

que no había allí nada que perteneciera a la naturaleza o a la esencia del cuerpo fuera de que éste es una substancia extensa en longitud, latitud o profundidad, etc.; pero que en cuanto a los colores, olores, sabores y otras cosas semejantes son sólo sentimientos que no tienen ninguna existencia fuera de mi pensamiento, etc.»: Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, p. 440; IX, p. 238.

(a) Trátase de la «verdadera lógica», tal como Descartes la ha definido en VII, p. 107. El texto latino de la Segunda Meditación opone *nec possum abstinere quin putem*, l. 21, a *quod verum est*, l. 26-27; VII, p. 20; la traducción «de cuya verdad estoy persuadido» deja escapar el matiz del latín, que vuelven a poner de relieve las Sextas Respuestas.

2 En Descartes, persuasión y convicción se oponen, algo así como *peithô* y *bía* en Platón. La primera es asentimiento íntimo en profundo acuerdo sea con los sentimientos o los hábitos, sea con las exigencias fundamentales de nuestro espíritu; la segunda es violencia externa en la que a la voluntad, lejos de seducirla, se le arranca el consentimiento por la fuerza de las razones. Cuando la convicción topa con una persuasión que se le opone, difícilmente puede llevarla a transmutarse en su contrario. Es aquí el caso. Cuando una persuasión, espontáneamente apoyada en la naturaleza de nuestro entendimiento, se produce con ignorancia de las razones que en sí la justifican, puede derrocarse por suposiciones contrarias. Por ejemplo, aquellos que creen espontáneamente en la verdad de las conclusiones sacadas de ideas claras y distintas sólo tienen acerca de esas conclusiones una persuasión, la cual, mientras no tengan la prueba de que Dios existe y de que no puede engañarnos, puede echarse abajo por la hipótesis del genio maligno. La demostración de que Dios existe y es veraz le añade una convicción científica que la vuelve inquebrantable: «Lo cual hago, añade Descartes, para establecer una distinción entre persuasión y ciencia»: Carta a Regius, 24 de mayo de 1640, III, p. 64-65. Una persuasión fundada únicamente en la voluntad y en la gracia y que no tiene el apoyo de nuestras pasiones, se ve reforzada en el más alto grado por la convicción racional, que en este caso nos conmueve más que lo que nos enseña sólo la fe: «Reconozco en mí una debilidad que me es, creo, común con la mayoría de los hombres, a saber, que pese a que queramos creer e incluso a que pensemos creer muy firmemente en todo lo que la religión enseña, no solemos, sin embargo, vernos tan *conmovidos* por las cosas que nos enseña sólo la fe y que no pueden alcanzarse por nuestra razón como por aquellas de las que estamos además *persuadidos* por razones naturales muy evidentes»: Carta a Huyghens, 13 de octubre de 1642, IV, p. 180. Un punto en el que Descartes disiente de Pascal. En Descartes, la persuasión no es un privilegio del sentimiento; también la razón pura es a veces capaz de generarla con ayuda de la convicción. Ver, a este propósito, las agudas observaciones

verdad del entendimiento puro a la que se opone vigorosamente la persuasión nacida de mi «naturaleza», es decir, de mi alma substancialmente unida al cuerpo, que experimenta por el sentimiento que ella forma una sola cosa con él[3] y recibe de la imaginación una tendencia a creer que todo mi conocimiento proviene de los sentidos; que de ese modo los cuerpos que puedo ver, tocar, sentir, se aprehenden directamente, sin el menor concurso de la inteligencia; que éstos son conocidos antes y por tanto mejor que el alma, la cual, al ser incorporal, no podría ser sentida, ni tocada, ni vista, sino sólo pensada[4]. Esta verdad choca, pues, con el | «sentido común», es decir, con un conjunto de hábitos que datan de mi infancia, un conjunto del que mi «naturaleza» (en sentido estricto) no es, cierto, directamente responsable, pero del que es ocasión. Y estos prejuicios obtienen gran fuerza del poder de las impresiones corporales, por las que el alma se encuentra «ofuscada», de la capacidad que posee el sentimiento de conmoverme e impresionarme mucho más profundamente que las ideas puras[5]. 121

Para refutar definitivamente esta opinión conviene, pues, dedicarse a una *contraprueba*; y dejando momentáneamente de lado la demostración que se desarrolla, según el orden, en virtud de los requisitos necesarios a toda certeza válida, «aflojar una vez más la brida» a «mi espíritu vagabundo», permitiéndole situarse provisionalmente *en la perspectiva del adversario.* Se considerará, en consecuencia, uno de esos objetos «que se le manifiestan en el exterior». Se examinará lo que ocurre con esas percepciones sensibles de las que se dice que son por sí capaces de entregarme de inmediato el conocimiento de aquél[6]. Es el famoso análisis

de la señora L. Prenant sobre el papel del sentimiento intelectual en la evidencia: «El sentimiento de la evidencia», Primera parte, p. 104, en *Revue Philosophyque*, 1951, abril-junio.

3 Carta a Elizabeth, junio de 1643, III, pp. 691-692.

4 *Principios*, I, art. 9, p. 71; Carta a Mersenne, julio de 1641, III, p. 314.

5 «El sentido común, como lo llaman, es decir la capacidad imaginativa»: Segunda Meditación, IX, p. 25. « Me veo casi engañado por los términos del lenguaje ordinario, pues si se halla presente decimos que vemos la misma cera y no que juzgamos que es la misma (...); de donde concluiría yo de inmediato que se conoce la cera por la visión de los ojos y no por la simple inspección de la mente»: IX, p. 25; *Principios*, art. 72.

6 Segunda Meditación, IX, p. 23.

del pedazo de cera[7]. Éste constituye algo así como una anticipación de la contraprueba general que el éxito de la física aportará a las conclusiones de toda la metafísica globalmente consideradas[8].

Se trata de una contraprueba decisiva. En efecto, mientras que al seguir el orden de las razones había yo establecido perentoriamente que el alma se conoce sólo por la inteligencia, quedando el cuerpo anulado y la imaginación descartada, el análisis del conocimiento de esa cosa exterior que se supone dada revela que, lejos de conocerla por la imaginación —al quedar el alma anulada por el hecho de que se descarta la inteligencia— conózcola como tal sólo por una idea del entendimiento, es decir, por el pensamiento puro, pues se descartan todas las sensaciones[9]. El sentido común es, pues, derrotado en su propio terreno:

> Lo que creía ver con mis ojos, sólo lo comprendo por el poder de juzgar que hay en mi mente. Los cuerpos no se conocen por el hecho de verse y tocarse, sino por entenderse y comprenderse adecuadamente por el pensamiento[10].

De ese modo veo que al conocerse el cuerpo por intermedio del
122 alma, el conocimiento del alma precede | al del cuerpo, como lo inmediato precede a lo mediato y la condición al condicionado. Volvemos a encontrar aquí, por un sesgo distinto, la conclusión obtenida directamente siguiendo el orden genético de las razones.

2

Pero volvemos a encontrarla notablemente enriquecida y reforzada. Ante todo, el privilegio que el sentido común otorga al conocimiento de las cosas que caen bajo el poder de la imaginación se ve no sólo abolido, sino invertido del pro al contra. Ya que todas las cosas se conciben por la inteligencia, la imaginación no puede

7 Ibíd., pp. 23-25.
8 Sobre la mencionada confirmación por la física, ver la nota 1 de la p. 137 [119].
9 Segunda Meditación, IX, p. 24.
10 Ibíd., VII, p. 34; IX, p. 26.

servir de nada sin la inteligencia, y una cosa que como el alma es aprehensible sólo por la inteligencia, sin poder caer nunca bajo el dominio de los sentidos, revélase por su naturaleza puramente intelectual como más cognoscible que todas las otras cosas[11].

El hecho de caer bajo el dominio de la imaginación y los sentidos constituye, pues, para una cosa, no un privilegio que la vuelve más fácilmente cognoscible sino una tara que la vuelve infinitamente menos apropiada para aprehenderse en la verdad tanto de su existencia como de su esencia. En efecto, mientras que el órgano que me da a conocer la existencia del alma, a saber, la inteligencia, me transmite la misma alma pues se confunde con ella, de modo que este conocimiento se da con necesidad absoluta como absolutamente cierto, el órgano que me otorga el conocimiento de la existencia del cuerpo, a saber, la imaginación y el sentimiento, al confundirse no con el cuerpo sino con mi pensamiento, sólo me transmite inmediatamente la existencia de mi misma alma y deja escapar, poniéndolo fuera del círculo de lo conocido, este cuerpo que tiene el encargo de darme a conocer. Así, la existencia del cuerpo es *a priori* necesariamente dudosa y se ve anulada por el genio maligno.

Por otra parte, mientras que el órgano que me transmite el conocimiento de la existencia del alma (la inteligencia) es el mismo que me transmite el conocimiento claro y distinto de su esencia, el órgano que me transmite el conocimiento (problemático) de la existencia del cuerpo (la imaginación y los sentidos) es incapaz de transmitirme el de su esencia, que sólo puede conocerse clara y distintamente por obra de la inteligencia. De ello resulta | que es imposible que el conocimiento de la existencia del alma, que alcanzo inmediatamente por medio del intelecto, me engañe acerca de su esencia, mientras que el conocimiento problemático de la existencia del cuerpo, que alcanzo por medio de la imaginación y los sentidos, necesariamente me engaña acerca de su esencia. En consecuencia el alma, inmediatamente cierta de su existencia, 123

11 «Porque nuestra alma no tiene ni color, ni olor, ni sabor, ni nada de lo que pertenece al cuerpo, no es posible imaginarla o formar imágenes acerca de ella. Pero no por ello es menos concebible; *por el contrario*, como por su medio concebimos todas las cosas, ella y sólo ella es también más concebible que todas las otras cosas juntas»: Carta a Mersenne, julio de 1641, III, p. 394 (cursivas nuestras).

no tiene que hacer ningún esfuerzo para conocer su esencia, ya que para ello no tiene que desembarazarse previamente de los velos engañadores que el órgano que le ha revelado su existencia hubiere arrojado sobre su verdadera naturaleza. Por el contrario, al tratar de conocer la esencia del cuerpo estoy obligado a apartar, mediante un penoso esfuerzo de atención, la vestimenta sensible gracias a la cual se nos transmitía su existencia, pero al tiempo que se nos ocultaba su naturaleza. De ello resulta que si el conocimiento del alma es mucho más fácil que el del cuerpo, no es sólo a causa de su prioridad sino de su naturaleza intrínseca; y es que, a diferencia del cuerpo, el alma está radicalmente al margen del poder del conocimiento sensible, incluso en el establecimiento de su existencia.

Pero también es más rico y por tanto más distinto. En efecto, cuantas sean las facultades por cuyo intermedio conozco problemáticamente la existencia de los cuerpos, cuantas sean las facultades que me dan a conocer inmediatamente y con toda certeza que yo existo, tantas serán las facultades que puedo referir a mi yo como modos que le son propios. Así, cuanto más me figuro conocer los cuerpos, tanto mejor me conozco efectivamente a mí mismo.

Además, como hay en mí infinitamente más cosas que las que sirven sólo para conocer el cuerpo, puedo atribuirme de manera indudable infinitamente más propiedades que las que puedo atribuir a los cuerpos de manera problemática. El conocimiento absolutamente cierto que acerca de mí poseo es, pues, infinitamente más rico que el conocimiento incierto que poseo acerca de los cuerpos[12]. Es un argumento que los cartesianos retomarán bajo la forma simplificada que le darán las Quintas Respuestas: cuantos más atributos se conozcan de una substancia, tanto más se conocerá la misma substancia. No hay, pues, nada con más atributos que nos sean conocidos que nuestro espíritu, pues, cuantos sean los que se conozcan en las otras cosas, tantos podrán señalarse en el espíritu por el solo hecho de que éste los conoce. Su naturaleza es, pues, más conocida, es decir, más distintamente conocida que la de cualquier otra cosa[13].

12 Segunda Meditación, IX, p. 26.

13 Respuesta a las Quintas Objeciones, VII, p. 360; *Principios*, I, art. 11; Carta a Mersenne, julio de 1641, III, p. 394, l. 22-31.

| Esta doctrina de la primacía del conocimiento espiritual 124
sobre el conocimiento corporal constituye una tesis central, ya que termina de arruinar ciertos principios fundamentales de la escolástica: por ejemplo, que las cosas materiales son más fáciles de conocer que las espirituales y se conocen antes que ellas; que todo conocimiento nos viene de los sentidos; que del ser al conocer la consecuencia es válida y que conviene conocer el *quod* antes de intentar conocer el *quid*. Al establecer que «el espíritu considerado sin las cosas que suelen atribuirse al cuerpo es más conocido que el cuerpo sin el espíritu»[14], Descartes introduce en el rango que le corresponde, dentro del orden de las razones, el principio enunciado por *Regulae*: «Nada puede conocerse antes de la inteligencia, pues de ésta depende el conocimiento de las demás cosas y no a la inversa»[15]. Se fundamenta de este modo el principio propio del matematismo, a saber, que «del conocer al ser la consecuencia es válida»[16]. Sin duda, en este punto de la cadena de razones, este principio aún se fundamenta sólo en una ciencia subjetivamente necesaria cuyo valor objetivo aún no se halla asegurado. Pero lo esencial está adquirido de hoy en adelante, pues para negar valor objetivo a este principio habría que rehusárselo también a toda ciencia humana posible. Así, por la sola manera en que el *cogito se* ha planteado, se ha llevado a cabo la inversión del pro al contra en las perspectivas tradicionales relativas a las condiciones de toda ciencia.

¿Pero no constituye una paradoja sorprendente que la demostración de este principio se haya obtenido a partir del mismo *cogito*? La tesis de que el alma es más fácil de conocer que el cuerpo se ha concluido de una reflexión sobre las condiciones que permitieron deducir el conocimiento de mi yo en tanto pura inteligencia a partir del mismo *cogito*, es decir, de la postulación de mi existencia: ahora que sé *que yo existo*, enseña Descartes,

14 Respuestas a las Segundas Objeciones, IX, p. 103.

15 *Regulae*, Regla 7, X, p. 395.

16 «Juxta leges verae Logicae de nulla unquam re quaeri debet *an sit*, nisi prius *quid sit* intelligatur»: VII, p. 107, l. 26-27. «Omnino a nosse ad esse consequentia valet»: Respuestas a las Séptimas Objeciones, VII, p. 250, l. 5. Sobre la verdadera lógica, cf. III, p. 272, y Respuestas a Caterus, IX, pp. 85-86.

me es preciso saber *quién* soy[17]: «Aún no conozco con suficiente claridad quién soy (*quisnam sim ego ille*)», yo que estoy seguro de que existo (*qui jam necessario sum*)[18]. Se va pues en este caso, en conformidad con la regla escolástica, del *quod* al *quid*, de la exis-
125 tencia dada al | conocimiento de la esencia[19]. ¿No es entonces paradójico derivar del *cogito* la regla inversa, que prescribe ir siempre del *quid* al *quod*, del conocimiento al ser? ¿O no se indica así al menos que hay que poner un límite al campo de aplicación de esta última regla, que no podría concernir al conocimiento de mi espíritu sino sólo al de las cosas que le son exteriores? La regla del conocimiento científico de las cosas exteriores sería, pues, inversa a la del conocimiento científico de mí mismo: la primera iría de la idea a la cosa, la segunda de la cosa a la idea.

Podríase objetar, es verdad, que el punto de partida del conocimiento de mi naturaleza no es mi existencia sino un conocimiento: el que tengo de mi existencia; que, además, si afirmo con toda certeza mi existencia, es en virtud del conocimiento claro y distinto que tengo de ella. Así, la afirmación original de mi existencia pone en obra el principio de que del conocer al ser la consecuencia es válida: «Del conocer al ser, la consecuencia es válida, pues es imposible que conozcamos una cosa si no es en realidad como la conocemos, *a saber, existente, si concebimos que ella existe*, o bien de tal o cual naturaleza, si lo único que se conoce es su naturaleza»[20].

Pero esta respuesta, que expresa por otra parte la índole ineluctablemente idealista de toda afirmación relativa a las cosas internas o externas, no responde a la dificultad que aquí se tiene en mientes. Cuando el escolástico afirma que del ser al conocer la consecuencia es válida, quiere decir que hay que *conocer* ante todo que algo existe (*quod*) para poder luego conocer lo que es (*quid*); y suponiendo que yo no pueda conocer una cosa sino mediante el conocimiento sensible, sólo podré elevarme al

17 «He reconocido que yo existía y averiguo quién soy yo que me he reconocido existir»: Segunda Meditación, VII, p. 27, l. 28-29; IX, p. 21.

18 VII, p. 25, l. 15; IX, p. 19.

19 «Eamdem Methodum quaerendae veritatis, quae jubet ut, rejectis omnibus incertis, incipiamus a cognitione propriae existentiae, atque inde progrediamur ad examen naturae nostrae, sive ejus rei quam jam existere cognoscimus»: Respuestas a las Séptimas Objeciones, VII, p. 514, l. 1-5.

20 Respuestas a las Séptimas Objeciones, VII, p. 519, l. 26; p. 520, l. 5-10.

conocimiento inteligible de esa cosa a partir de aquel conocimiento y gracias a él.

El verdadero sentido de la fórmula cartesiana es, pues, su sentido matemático, a saber, que el conocimiento de la existencia se halla regido por el conocimiento de la esencia: que aquél depende de éste y no lo contrario. Esta fórmula precisamente es la que se ve invertida cuando se trata de la existencia y de la naturaleza del alma.

Esta inversión depende de la manera opuesta en que se dan a | nuestro conocimiento las existencias del alma y el cuerpo. Por 126
el hecho de que la existencia del alma se da inmediatamente a mi inteligencia como algo cierto, el alma puede, a partir del conocimiento de su existencia, conocerse con toda certeza como que es por esencia una inteligencia pura: se diría, pues, que en su caso, del ser al conocer la consecuencia es válida. Por el hecho de que el conocimiento de los cuerpos se me dé sólo mediante el conocimiento sensible, que se halla afectado por la duda, es imposible partir de su existencia, tan problemáticamente dada, para llegar al conocimiento cierto tanto de su esencia como de su existencia: en su caso, del ser al conocer la consecuencia es inválida.

Pero la explicación misma de la paradoja certifica que ésta es puramente aparente. En efecto, el ser que me es dado en el *cogito* es pura y simplemente la luz del conocimiento, la inteligencia pura. Si se conoce la esencia del espíritu partiendo de su ser, que parece darse antes de ese mismo conocimiento, es porque el ser en cuestión no es otra cosa que la condición esencial de todo conocimiento; sólo poniendo de relieve esta condición suprema del conocimiento puedo establecer la existencia de este ser. Puedo, pues, decir en este caso tanto que voy del ser al conocer como que voy del conocer al ser, pues aquí coinciden ser y conocer, como coinciden, por otra parte, el sujeto y el objeto. El hecho cierto de mi existencia se establece sólo porque yo pienso, y es porque puedo darme cuenta de que el establecimiento de mi existencia se vuelve posible en virtud de mi pensamiento puro por lo que puedo reconocer que éste es la esencia de mi yo[21].

21 Es el sentido de la respuesta que Descartes da en dos líneas al obtuso y charlatán P. Bourdin: «Tanquam si nova existentiae cognitio nulla potest acquiri,

El *cogito* encierra, pues, en sí mismo un tránsito del conocer al ser, y el conocimiento de mi esencia a partir de su existencia consiste en reconocer explícitamente que sé que existo por cuanto conozco. Por tal razón, yo dejaría tal vez de existir si dejara de pensar.

Otra consecuencia de esta doctrina es que la psicología racional se muestra como la primera y la más fácil de las ciencias, y debe, en principio, ocupar un lugar antes de las matemáticas puras. Versa, en efecto, sobre aquello que la inteligencia pura conoce primero, a saber, sobre la misma inteligencia, que es la condición del conocimiento de las nociones matemáticas. Esta psicología es completamente diferente de la psicología del alma unida al cuerpo, o psicología de las pasiones, la cual, al tener por objeto no la idea clara sino el sentimiento, es en la esfera de la ciencia propiamente dicha la más difícil | de las disciplinas, pues es la última en el 127
orden de las razones y la más desconcertante para el entendimiento[22]. La relación entre estas dos psicologías es, pues, absolutamente diferente de la relación entre las matemáticas puras y la física. Lejos de estar substancialmente separadas entre sí, estas dos últimas ciencias se fundan por igual en la idea clara y distinta de la extensión. Es por ello que la física hace esfuerzos por confundirse, en la medida de lo posible, con la matemática pura, eliminando de la manera más radical posible el elemento sensible al que debe recurrir en ciertas ocasiones[23]. La psicología concreta, por el contrario, no cesa de diverger en principio de la psicología racional, pues lejos de tender a eliminar el elemento sensible que a ésta le es ajeno, se funda en él como en la naturaleza simple última de la que todo depende y propende, en la medida de lo posible, a purificarla de todo lo que el entendimiento

ac tanquam si ejus ignoratio omnem essentiae cognitionem impediret»: VII, p. 514, l. 20-22.

22 Carta a Elizabeth, 21 de abril de 1643, IV, p. 665, l. 1-4; y 28 de junio de 1643, p. 693.

23 «Se junta aquí mi física con las matemáticas puras, a las cuales deseo por sobre todas las cosas que se asemeje»: Carta del Sr. Descartes al Sr. Clerselier sobre las Quintas Objeciones, IX, pp. 212-213. «Toda mi física es pura geometría»: Carta a Mersenne, 27 de julio de 1638, II, p. 268, l. 13. Distínguese de la geometría propiamente dicha en que ésta es abstracta y ocupa sólo a la mente, mientras que ella es geometría concreta y se empeña en explicar los fenómenos de la naturaleza (Ibíd.).

puede añadirle a guisa de prejuicios o de interpretaciones que la vuelven inauténtica[24].

3

El análisis del trozo de cera se ha manifestado como una decisiva y brillante contraprueba de las conclusiones impuestas por el orden de las razones. Sin embargo, este texto universalmente célebre, tan clásico y en apariencia tan simple, no deja de plantear unos cuantos problemas más o menos complicados:

a) En primer lugar, la tesis general confirmada por este análisis, a saber, que el alma es más fácil de conocer que el cuerpo, ¿no contradice la afirmación que Descartes repite varias veces de que el conocimiento del alma, entorpecido por el conocimiento del cuerpo y el sentimiento de su unión con él, es a primera vista muy difícil?; ¿o la afirmación de que *Meditaciones,* que trata de descubrírnoslo, requiere un poderoso esfuerzo del que pocos hombres son capaces, una especie de torsión a la inversa del pliegue de nuestros hábitos mediante la cual debe la voluntad fortalecerse para rechazar los prejuicios cuya causa ocasional es la imaginación? ¿No es mérito de la Segunda Meditación aportar por primera vez a los filósofos el medio eficaz de purificar la idea del alma | de todas 128
las falsificaciones que en ella introduce el conocimiento corporal? ¿No es, en fin, ese esfuerzo, por confesión del mismo Descartes, aun más difícil que el que hacen el matemático y el físico por reconocer bajo las cualidades sensibles la esencia de los cuerpos y sus verdaderas propiedades? Éstos, en efecto, pueden encontrar una ayuda en la imaginación, mientras que el metafísico, al ocuparse sólo de las ideas puras del entendimiento, no puede esperar de aquélla nada como no sea la inclinación a extraviarse[25].

Un problema de esta índole sólo se plantea cuando se descuida la distinción entre el orden del conocimiento racional y el orden

24 Cf. tomo II, cap. XV, § 3.

25 «Intento difícil y laborioso»: Primera Meditación, IX, p. 18; Respuestas a las Segundas Objeciones, IX, pp. 104, 122-123; Respuestas a las Quintas Objeciones, VII, p. 349; Carta a Doña Elizabeth, 28 de junio de 1643; *Principios*, I, art. 71; Carta a Mersenne, III, p. 394, etc.

del conocimiento común, entre el plano de la ciencia y el de la vida. Cuando Descartes dice que el conocimiento del alma es el más fácil de los conocimientos, quiere decir que es la más fácil de las verdades *científicas* y el primero de los conocimientos en el dominio de la ciencia. No quiere decir que la ciencia sea más fácil que el conocimiento vulgar. El tránsito del sentido común a la ciencia constituye, en efecto, la más difícil de las ascensiones. Pero no por ello lo que conozco por el sentido común es el más fácil de los conocimientos, pues ni siquiera es un conocimiento sino un no-saber. Las palabras *fácil* y *difícil* tienen significados contrarios, según nos situemos en el plano de la vida y la ignorancia o en el plano de la inteligencia y la ciencia. La vida, que me da la seguridad de que el alma se halla unida al cuerpo y que por sus exigencias favorables a los prejuicios me hace creer que todo me viene del cuerpo y que el alma es corporal, topa con una dificultad casi insuperable para aceptar lo que para el entendimiento es la primera y la más deslumbrante de las verdades, a saber, que el alma es substancialmente distinta del cuerpo. A la inversa, esa verdad que enseña el sentimiento auténtico, a saber, que estoy substancialmente unido a un cuerpo, es para el entendimiento la más difícil y la última de las verdades, pues para él es en sí misma inconcebible. Más tarde se volverá a encontrar la misma oposición en lo que a Dios se refiere: en sí y según el orden de la ciencia pura, Dios es la verdad más fácil de conocer; pero de hecho, y dada la condición del hombre, es la más difícil, pues para concebirla hay que apartar todo lo que nos viene de nuestra naturaleza propiamente humana, es decir, el sentimiento en el que se apoya nuestra vida. De ahí, en este caso, la ineluctibilidad de una prueba difícil[26].

129 | Pero de estas dos significaciones de la palabra *difícil*, la única válida es la que le atribuye *Meditaciones*, es decir, la ciencia filosófica. Es, en cierto modo, la significación verdadera o científica del término. Concierne a las verdades que sólo pueden descubrirse después de muchas otras y por intermedio de ellas, en virtud de razones más complejas.

b) Puesto que el argumento tiene, en este caso —cualesquiera que puedan ser, por otra parte, sus múltiples consecuencias—,

26 Carta al Marqués de Newcastle, marzo-abril de 1643, v, pp. 136-139.

la única meta de mostrar que el cuerpo es conocido por intermedio del alma, ¿no podría alcanzarse tal meta considerando la misma imaginación? Ya que el cuerpo sólo puede conocerse por medio de percepciones y las percepciones son pensamientos, ¿no es evidente que el cuerpo sólo puede conocerse por el pensamiento? ¿No reducirá Berkeley de este modo las ideas a las cosas y las cosas a las ideas?

Una vía de esta índole es impracticable. Se ha demostrado, en efecto, que el alma es puramente espiritual probando que su naturaleza es pura inteligencia: se ha reconocido y confirmado, por el mismo hecho, que la imaginación no podría explicarse por la inteligencia pura, es decir, sólo por la naturaleza del alma. Si se admitiera, pues, que el cuerpo sólo se conoce por la imaginación, se excluiría *a priori* que se conozca sólo por la pura inteligencia; se suscribiría así la tesis adversa; y nos privaríamos del medio de probar que el alma es para nosotros una esencia en sí separada del cuerpo, incompatible con él, anterior a él y, como tal, portadora de la condición de su conocimiento. De allí se concluye que es imposible establecer que el conocimiento del cuerpo depende del conocimiento del alma y viene después de ella como no sea probando que el alma es, en tanto pura inteligencia, incompatible con la imaginación, que es condición del conocimiento del cuerpo.

c) La idea del entendimiento me hace conocer *lo que es* la cera (*quid*). ¿Pero me hace conocer también que la cera existe (*quod*)? Y si no lo hace, ¿puedo concluir de una manera general que el conocimiento del alma condiciona el del cuerpo? ¿No debería contentarme con concluir que sólo condiciona el conocimiento de su esencia, mediante la idea clara y distinta de la extensión en mí innata? ¿Con qué derecho añadir que también condiciona el conocimiento de su existencia, el cual me es dado inmediatamente sólo por la imaginación y el sentido, al mismo tiempo que tengo yo mismo conciencia de que existo?

En otras palabras, la función que asume el entendimiento sólo explicaría una parte de mi conocimiento del cuerpo; no podría reemplazar la función sensible, que debe conservarse como condición necesaria del conocimiento de su existencia.

De hecho, aunque es innegable que la función sensible no puede | ser asumida por el entendimiento, el cual no puede enseñarnos 130

por sí mismo la existencia de la cosa, es no menos innegable que la imaginación o el sentido no pueden ejercer su función (establecer la existencia del cuerpo) sin el entendimiento, mientras que el entendimiento puede ejercer la suya (conocer la esencia) sin la imaginación o el sentido. Es, en efecto, imposible que yo llegue a la conciencia de que una cosa corporal existe (*quod*), si no tengo previamente conciencia de lo que es (*quid*). En suma, no puedo percibir que una cosa, por ejemplo la cera, existe si no la reconozco, una y siempre la misma, bajo su cambiante envoltura sensible como siendo tal o cual cosa cuya *idea* poseo, si no tengo conciencia de tal idea como condición permanente del conocimiento de esa cosa y, además, como implicando la existencia de la cosa por el hecho de que reviste unas cualidades sensibles que le son impuestas. Esta necesaria subordinación de la percepción al concepto explica que Descartes repita que sólo la inteligencia conoce y no el sentido. Por otra parte, ella implica ya ese principio según el cual del conocer al ser (de la esencia a la existencia) la consecuencia es válida: un principio que, sin embargo, en la Segunda Meditación se limita a la esfera de una validez puramente subjetiva. En efecto, la extensión sólo se plantea aquí como *una idea de mi entendimiento* que condiciona la posibilidad de *mi conciencia del objeto material*, de ninguna manera aún como una *esencia que expresa la naturaleza en sí de la substancia* de las cosas materiales y contiene las condiciones de posibilidad de *la cosa material en sí.*

d) Se ha dicho que la física constituye una *contraprueba* de la demostración llevada a cabo según el orden analítico de las razones. El análisis del trozo de cera es una contraprueba análoga puesto que, para confirmar las conclusiones sacadas de este orden también recurre al examen de una cosa física: el trozo de cera. Hay, sin embargo, una gran diferencia entre las dos contrapruebas. La física aporta la contraprueba de la conclusión general de todas las *Meditaciones*; confirma no sólo que la idea de extensión es condición de nuestro *conocimiento de las cosas materiales*, sino que la naturaleza de éstas es, en sí, sólo extensión. El acierto del mecanicismo puro en la explicación del conjunto de los fenómenos materiales certifica que el alma es en sí una substancia separada de la substancia corporal por otra vía que la de la metafísica, probando que la substancia de los cuerpos excluye todo elemento

espiritual y se halla realmente separada de la substancia del espíritu. El análisis del trozo de cera, por el contrario, se mantiene estrictamente, al igual que toda la Segunda Meditación, en el plano de la ciencia subjetiva. Se trata de confirmar que el alma es mejor conocida que el cuerpo, que excluye a éste | de su conocimiento, al es- 131
tablecer que la idea de extensión, siendo condición del *conocimiento* del cuerpo como objeto, constituye *para nosotros* la esencia de este objeto. De ello resulta:

1. que el cuerpo, al conocerse únicamente por una idea del entendimiento (la idea de extensión), sólo se conoce por la inteligencia;
2. que esta idea, al constituir *para nosotros* la condición de posibilidad del objeto corpóreo que subsiste como tal, debe *representarnos* la extensión como siendo su substancia;
3. que las cualidades sensibles deben excluirse de la *representación que nos hacemos de la substancia*. Pero de este modo aún no sabemos en absoluto y no postulamos en modo alguno, como la física, que la extensión *en sí* sea la substancia de los cuerpos y que las cualidades sensibles *en sí* [estén] *realmente excluidas* de ella. Ignoramos, en efecto, por el momento, si las condiciones necesarias de nuestra representación son al mismo tiempo verdades esenciales, es decir, condiciones de verdad de las mismas cosas.

e) De allí se deduce que el análisis del trozo de cera de ninguna manera tiene como consecuencia ni como objeto establecer la doctrina de las cualidades primarias y de las cualidades secundarias, aunque esta doctrina se encuentra en él implicada. Aún ignoramos, en efecto, no sólo si los cuerpos existen, sino también si tenemos el derecho de afirmar que la extensión, cuya idea condiciona su conocimiento, constituye efectivamente la esencia de su substancia; si el alma se halla en sí realmente separada del cuerpo, tal como la concibo necesariamente en mi ciencia, y si en consecuencia las cualidades sensibles están en sí realmente excluidas de la naturaleza del cuerpo. Sólo sé que estas conclusiones son para mí necesarias en el seno de la ciencia que mi entendimiento elabora. Estas afirmaciones serán legítimas sólo cuando se haya

establecido el valor objetivo de la ciencia en cuestión. Todo lo que se puede decir es que se está desde ahora cierto en que si alguna vez se llegara a establecer dicho valor, la verdadera realidad de los cuerpos sería la extensión geométrica; y su verdadero conocimiento, el de las determinaciones geométricas que constituyen sus propiedades. Pero lo único completamente seguro es que —dejando de lado la cuestión de saber si los cuerpos existen o no y si su verdadera naturaleza es esto o aquello— el conocimiento del alma es necesariamente más fácil que el de los cuerpos, porque conozco su existencia y su esencia antes de conocer las de los cuerpos y porque ese conocimiento condiciona necesariamente todo verdadero conocimiento posible de estos últimos. El único objeto de la Segunda Meditación es no determinar en qué consiste la verdadera naturaleza, ni siquiera el verdadero conocimiento del cuerpo, sino determinar en qué consiste el verdadero conocimiento del alma y su | verdadera naturaleza, al menos según las necesidades de 132
nuestro entendimiento; en consecuencia, después de haber descartado de ella las ideas de las cosas sensibles que con ella mezclamos indebidamente, toca descubrir que tal conocimiento es más fácil que el del cuerpo: «Es todo lo que yo intentaba probar en la Segunda Meditación», precisa Descartes[27].

f) Al descomponer la representación sensible que me hago del trozo de cera, he adquirido de éste un conocimiento claro y distinto mediante «la inspección perfecta» del elemento o de la idea fundamental que encierra en sí la condición total de su conocimiento como objeto:

> ... Lo que aquí hay que poner de relieve —insiste aún Descartes, a propósito del trozo de cera— es que su percepción no es una visión ni un tocamiento ni una imaginación, y que nunca lo ha sido aunque así lo pareciera antes, sino únicamente una *inspección del espíritu*, la cual puede ser imperfecta y confusa como lo era antes, o bien clara y distinta como es ahora, según mi atención se concentre con mayor o menor intensidad *en las cosas que se encuentran en ella y de las que está compuesta*[28].

27 Respuestas a las Segundas Objeciones, IX, p. 103.
28 Segunda Meditación, IX, pp. 23-24 (cursivas nuestras).

El análisis del trozo de cera viene, pues, a coincidir, confiriéndole un sentido nuevo y superior, con el resultado obtenido en la Primera Meditación por la descomposición de la representación sensible en sus elementos más simples. Las nociones matemáticas se concebían entonces como indubitables —salvo recurso al genio maligno— a título de elementos componentes no descomponibles de esa representación, pues cuando se llega a lo simple, la ficción es imposible. Pero este privilegio lo detentaban, además, por el hecho de que aparecían por ello mismo como *condición de posibilidad de todo objeto representado*: pues sea que tales objetos existan o no existan, o que yo vele o me halle dormido, estas nociones en tanto elementos últimos siguen siendo las condiciones necesarias que los vuelven posibles.

Sin embargo, en la medida en que estas nociones se manifiestan sólo como condiciones necesarias del *contenido* de los objetos representados y no como condiciones formales del pensamiento o de la representación de tales objetos, se vuelven vulnerables a la duda del genio maligno.

Aquí, por el contrario, la noción matemática o la idea de extensión que subsiste como residuo del análisis del compuesto[29] debe su prioridad y su certeza a que, en tanto idea del entendimiento, | expresamente concebida como pensamiento de mi alma, participa de la certeza absoluta (aunque subjetiva) del *cogito*. Participa de ella, al percibirse como asumiendo por su parte la función que éste asume generalmente, a título de *condición formal* de posibilidad de toda representación posible, función de la que precisamente el *cogito* extrae de manera necesaria su carácter indubitable. En calidad de tal, pero sólo en calidad de tal, la idea de extensión escapa a la duda del genio maligno, pues aunque fuera intrínsecamente falsa, ello no podría impedirle gobernar necesariamente mi representación del objeto corporal y fundamentar su unidad y permanencia bajo la diversidad cambiante de su vestimenta sensible; ni que deba de esa manera conocerse con antelación a la representación sensible del objeto; ni que incluya junto con la existencia del *cógito* su propia existencia a título de idea dentro de mi yo. Pero la realidad de la extensión, sea como

133

29 «Remotis i is quae ad ceram non pertinent, videamus quid supersit; nempe nihil quam extensum quid, flexibile, mutabile»: Primera Meditación, VII, p. 31, l. 1-3. Cf. también el ejemplo de la piedra, *Principios*, II, art. 11.

esencia o como existencia, se mantiene dudosa. El plan ya no es el de la Primera Meditación sino el del *cogito*. Lo indudable en este caso no es otra cosa que la existencia de mi pensamiento y, dentro de ésta, la de determinada idea: la idea de extensión.

Por otra parte, la función general del *cogito* como condición de todo conocimiento posible se especifica en la idea de extensión, la cual se manifiesta como condición de todo conocimiento posible del *objeto exterior como tal.* Sólo se puede lamentar que Descartes no haya llevado sus conclusiones más lejos, al menos de una manera expresa. Aunque la idea de extensión aparece aquí como condición necesaria de la representación de todo objeto material, no aporta la condición suficiente de la representación del objeto cera, en tanto que este objeto se diferencia de los otros objetos materiales: madera, metal, agua, etc. Pero lo mismo que para el objeto material en general, está fuera de duda que la posibilidad de la representación de los objetos particulares también requiere, como fundamento de su unidad y permanencia, ciertas ideas innatas, que son, en este caso, las de determinadas variedades geométricas (las *figuras seu ideas* de *Regulae*), las cuales me permiten reconocer en cada instante que tal o cual cuerpo es el mismo bajo la diversidad de sus cambios sensibles. Lo que hace que comprenda y reconozca la substancia particular de tal o cual cuerpo, cera, piedra, etc., es que tengo la idea de la subsistencia de cierto modo de la extensión (invariante numérico), que es en sí subsistencia de «la misma cantidad de grandor» —bajo la diversidad de los cambios que éste reviste según las tres dimensiones[30].

134 En este análisis no sólo no se trata de demostrar | que la substancia de los cuerpos es pura extensión —aunque esta conclusión ya se encuentra allí implicada— sino que tampoco se trata de establecer simplemente que la idea de la extensión en general es condición de nuestra percepción de los cuerpos. Lo que el ejemplo intenta mostrar es que lo que nos permite conocer *un* cuerpo cualquiera, por ejemplo, la cera, es la idea de «algo extenso» (*extensum quid*) que «se mantiene el mismo» bajo la diversidad de las variaciones de ese algo, que es la cera y no la madera o la piedra. Ese «algo» no es evidentemente sólo la extensión en general, la

30 Cf. *supra* pp. 121-124 [106-109].

cual se mantiene la misma bajo la diversidad de todos los tipos de cuerpos —cera, madera, piedra, etc.— sino cierto elemento extenso que se mantiene el mismo sólo en la cera o sólo en la madera, etc., y que nos permite así reconocer el cuerpo como siendo siempre «esta misma cera que yo conocía desde el comienzo», y no madera o piedra. Tal elemento es, precisamente, ese invariante geométrico que, como hemos visto, Descartes define en el artículo 64 de la primera parte de *Principios*, y que en contraste con las perpetuas variaciones aparentes de extensión que la imaginación me presenta, sólo es cognoscible por mi puro entendimiento[31].

Aunque la noción intelectual innata que hace posible el conocimiento de la cera es precisamente la de ese invariante geométrico, es evidente, por otra parte, que para percibir la cera no es en absoluto necesario conocer esta noción clara y distintamente, y menos aún conocerla como idea de un variante geométrico y tener presente su fórmula matemática. Si lo fuere, para percibir la cera sería preciso que yo fuera un físico, pues sólo el físico tiene acceso a la ciencia de esta fórmula. Basta con que mi entendimiento tenga un conocimiento oscuro y confuso de ella. En consecuencia, aunque conozco la cera gracias a su idea racional, no advierto tal idea ni le adjudico el fundamento de mi conocimiento; coloco, por el contrario, dicho fundamento en las imágenes sensibles, que refiero a la cera existente como a su causa. Es lo que se produce, antes de cualquier filosofía, en el hombre común. El lector de *Meditaciones* adquiere un conocimiento mucho más claro y distinto de esa idea cuando la percibe clara y distintamente como condición de posibilidad de la percepción de la cosa. Pero el físico que, no contento con percibir que la idea de cierta determinación de la extensión condiciona la percepción de la cera, puede descubrir la fórmula matemática de ese invariante geométrico, se eleva al- | conocimiento más claro y más distinto de esta idea innata. Hay, 135
pues, para el hombre varios grados posibles en el conocimiento de la idea del entendimiento que condiciona la percepción de la cosa:

> Su percepción (...) es sólo una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa como lo era antes, o bien clara

31 Segunda Meditación, IX, I, p. 24.

y distinta como lo es ahora, según que mi atención se concentre más o menos en las cosas que están en ella y de las que está compuesta[32].

La doctrina del innatismo, no sólo de la idea de extensión sino de todas las ideas, que como conceptos del entendimiento contienen el principio de unidad que funda la representación de las diversas cosas, se implica aquí de hoy en adelante no sólo en virtud de la autonomía substancial del pensamiento, que exige que todos mis pensamientos provengan sólo de mi mente, sino a causa del papel asumido por estas ideas en tanto condiciones necesarias de la representación sensible de todas las cosas existentes. La observación por la que Descartes termina el análisis del trozo de cera confirma esta consecuencia. Ella atañe a la condición interna necesaria que permite representarme, es decir, reconocer fuera de mí la existencia de otros hombres con ocasión de la percepción de sus apariencias sensibles. Si es posible que yo juzgue que unos mantos, unos sombreros, etc., son hombres y no máquinas inertes, se debe a que tengo en mí las ideas de substancia pensante y de hombre, las cuales no podría extraer nunca sólo de las apariencias sensibles. Por el contrario, estas ideas previamente conocidas por mí son las que me permiten *reconocer* que se trata, en este caso, de hombres y no de máquinas, porque estas apariencias se presentan de tal manera que su interpretación o *intelección* sólo es posible gracias a esas ideas[33]. Ellas son algo así como las reglas que vuelven posible la unidad permanente de cada uno de estos objetos. Nos explicamos por qué la terminología cartesiana tiende a sustituir el término *conocer* por el término *comprender: Yo comprendo el trozo de cera*... «Por la sola capacidad de mi mente comprendo (*comprehendo*) lo que creía ver con mis ojos, etc.»[34]. Y es que, en efecto, como se acaba de constatar, el acto de conocer es tal, sólo porque es exclusivamente un acto de entender. La intelección es la que, al interpretar las apariencias sensibles, me per-

32 Segunda Meditación, VII, p. 31, l. 23-28; IX, I, pp. 24-25.

33 Ibíd., VII, p. 32, l. 6-12; IX, I, p. 25.

34 Ibíd., IX, p. 20; VII, p. 32, l. 12. «Nec ex eo percipi quod tangantur aut videantur, sed tantum ex eo quod intelligantur»: VII, p. 34, l. 3-5.

mite percibir por debajo de ellas la idea siempre semejante a sí misma de la cosa conocida; en suma, *reconocer* y de este modo | *comprender* la cosa que aquéllas significan. La física misma, que 136
me da a conocer el universo en conformidad con la verdadera naturaleza de las cosas, es sólo una intelección de los objetos materiales a partir de las «variedades» sensibles que se refieren a esas «variedades» geométricas que aquéllas son, por sí mismas, incapaces de hacernos aprehender[35]. En otras palabras, si puedo conocer en virtud de la misma percepción sensible que tal cosa existe (*quod*), es que he podido reconocer bajo sus apariencias lo que ella es (*quid*), y sólo puedo comprender lo que una cosa es (*quid*) por medio de la inteligencia[36]: «Quid erat igitur in ea quod tam distincte comprehendebatur? Certe nihil eorum quae sensibus attingebam (...) Superest igitur ut concedam, me nequidem imaginari *quid si haec cera,* sed *sola mente percipere*»[37].

En la medida en que la idea de mi entendimiento especifica como fundamento de la representación del objeto exterior la función que asume el *cogito* de hacer posible toda representación en general, es legítimo establecer cierta comparación entre esta idea y la categoría kantiana, en cuanto que en Descartes lo mismo que en Kant, el concepto del entendimiento interviene para hacer posible el conocimiento del objeto como tal, al fundar su unidad y permanencia substancial por debajo de la diversidad sensible. Evidentemente, fuera de esta característica, todo lo demás las separa, pues en Descartes el concepto es una idea innata y no un simple *a priori,* al no ser por sí mismo ni forma privada de contenido intuitivo, ni elemento heterogéneo respecto al espacio, ni actividad del espíritu, ni síntesis, ni forma vacía del fenómeno en general, sino al expresar en nosotros, por el contrario, de una manera directa, la naturaleza de la cosa tal como es en sí, etc.

Sin embargo, la diferencia más interesante es la que se conecta con la característica que las vuelve análogas, pues ella testifica sobre la radical subjetividad en que la ciencia filosófica

35 Sexta Meditación, VII, p. 81, l. 20-21; p. 83, l. 6-12; IX, pp. 64, 66.

36 «No son nuestros sentidos los que nos hacen descubrir la naturaleza de lo que sea, sino únicamente nuestra razón, al intervenir en ella...»: *Principios,* I, art. 73, *sub finem*, cf. Respuestas a las Segundas Objeciones, p. 103.

37 Segunda Meditación, VII, p. 30, l. 21-22, p. 31, l. 16-18 (cursivas nuestras).

cartesiana se mantiene encerrada en este eslabón de la cadena de las razones. Aunque la idea del entendimiento hace posible un conocimiento, al cimentar la *objetividad* de la representación sensible; aunque introduce en ésta el principio de unidad y substancialidad que me hace reconocer, es decir, comprender —y por tanto conocer— en esta representación el objeto, este *fundamento de objetividad* de ninguna manera es *ipso facto* el *fundamento del valor objetivo* de la representación. Aún ignoro, en efecto, si la represen-
137 tación del objeto que | de esta manera he obtenido corresponde, efectivamente, a la cosa fuera de mí, pues no sólo ignoro si tal cosa existe[38], sino que ignoro si su esencia en sí es tal como la concibo clara y distintamente, es decir, si es pura extensión. Sólo la demostración de Dios permitirá resolver este problema. En Kant, por el contrario, al ser la realidad en sí de las cosas exteriores, objeto de la ciencia propiamente dicha, tan sólo la realidad del fenómeno, las condiciones de posibilidad de mi representación de la cosa son *ipso facto* las condiciones de posibilidad de esta misma cosa y tienen así, por el mismo hecho, un valor objetivo. Sin duda, estas cosas son sólo fenómenos y de ninguna manera cosas en sí; pero la oposición entre la *realitas phenomenon*, fundada en la estructura del sujeto trascendental en general (sujeto universal) y la apariencia empírica del fenómeno, fundada en la particularidad de las sensibilidades de los sujetos individuales, basta para cimentar la oposición entre el conocimiento vulgar, que pretende atribuir a las cosas cualidades que éstas no tienen, y la ciencia propiamente dicha, que descubre sus propiedades reales, es decir, la verdad en sí del fenómeno físico[39]. De ahí se deduce que, en Kant, la función constitutiva de la representación de las

38 Trátase de las condiciones de la representación como tal. Descartes nos lo advierte expresamente cuando responde a Gassendi: «Usted me objeta aquí de paso que, habiendo admitido en mí únicamente el espíritu, hablo, sin embargo, de la cera que veo y toco, lo cual sin embargo no puede hacerse sin ojos y sin manos; pero Usted ha debido notar que he advertido expresamente que no se trataba aquí de la visión o del tacto, que se efectúan por mediación de los órganos corporales, sino sólo del pensamiento de ver y tocar, que no tiene necesidad de tales órganos, como lo experimentamos todas las noches en nuestros sueños». Trad. de Clerselier (ed. A. Martin), p. 200 *a*; texto latino, VII, p. 360, l. 20-27.

39 *Krit. der r. V.*, «Estetische Tras.» (ed. Hartenstein), § 3, p. 63 y § 8, pp. 74, 77-78.

cosas exteriores como objeto permite atribuir un valor objetivo a las condiciones que la vuelven posible y fundan de una manera completamente legítima la distinción entre las cualidades primeras (que para Kant son el espacio, el movimiento, la impenetrabilidad y la fuerza)[40] y las cualidades segundas, mientras que la deducción cartesiana es aún incapaz de ello, por el momento. No permite saber si las cualidades sensibles deben excluirse de la esencia en sí de las cosas materiales como mi ciencia las excluye desde ahora de la *idea* que ella se hace necesariamente acerca de su verdadera naturaleza.

Las conclusiones relativas a la esencia de los cuerpos corren, pues, la misma suerte que las relativas a la esencia del alma. Así como no puedo afirmar que la esencia del alma es en | sí, tal 138
como estoy obligado a representármela en mí (es decir, como inteligencia pura) en virtud de las condiciones necesarias del conocimiento de mi alma a partir del *cogito* (he tenido que plantear mi pensamiento haciendo abstracción de lo demás, a saber, de la imaginación y del cuerpo), así tampoco puedo afirmar que la esencia de los cuerpos es en sí, tal como estoy obligado a representármela necesariamente a mí mismo (es decir, como extensión pura) cuando descubro que la idea de extensión, innata en mi entendimiento, es, prescindiendo de las cualidades sensibles, condición necesaria de mi representación de las cosas exteriores. En uno y otro caso falta el fundamento que permite atribuir un valor objetivo (*veritas rei*) a las verdades de la ciencia. Yo me mantengo encerrado en una certeza puramente subjetiva. Aquí y allá, obtengo las condiciones de posibilidad de mi conocimiento, no las de las cosas; una *representación* de su naturaleza, no la certeza de que esta *naturaleza* es en sí efectivamente la suya.

g) Puesto que el análisis del trozo de cera ha servido como contraprueba a la demostración de que, para nuestra ciencia, el alma es esencialmente distinta del cuerpo, conocida antes de él y más fácilmente que él, vemos cuán extraviada anda la interpretación consistente en fundamentar el conocimiento de la extensión como idea clara y distinta, innata sólo a mi entendimiento,

40 Trátase de las cualidades primarias del *fenómeno*, cuya materia con sus cualidades primarias (movimiento, principio de la impenetrabilidad y de la fuerza) constituye sólo una parte, siendo la otra el espacio.

en la noción primitiva innata de la unión del alma y el cuerpo, ajena al entendimiento puro, pretextando que de ese modo se explica cómo el entendimiento puede tener en sí la idea de la extensión, sin tener en cuenta que la esencia de la extensión se opone por completo a la esencia del espíritu[41]. No sería, en efecto, la idea pura de la extensión, en tanto inherente a la inteligencia pura, la que vendría en primer lugar dentro del orden, sino la noción primitiva de la unión del alma y el cuerpo. Yo no conocería la naturaleza del cuerpo sólo por el entendimiento sino ante todo por el mismo cuerpo existente, en tanto que se me revela como unido al alma. Sería, pues, imposible probar que el conocimiento de los cuerpos depende sólo de la inteligencia y que, por tanto, el conocimiento del alma sola precede al del cuerpo y lo condiciona[42]. En otras palabras, no se ve cómo la noción primitiva de la unión del alma y el cuerpo podría suministrar sólo al entendimiento una noción pura de la extensión tal, que expulsara necesariamente fuera de sí todo lo que procede de la imaginación y los sentidos, es
139 decir, | de una manera general, todo lo que es sentimiento o se emparenta con él: tendría, en efecto, su principio en nuestra unión con el cuerpo existente, es decir, en el mismo sentimiento. A no ser que se crea que una noción que reposa en la unión del alma y el cuerpo —noción inteligible para el entendimiento puro— puede servir para probar la distinción substancial del alma y el cuerpo, la cual precisamente es inteligible sólo para este entendimiento, pero radicalmente impensable desde el punto de vista del sentimiento; a no ser que se crea que la prueba de la distinción real del alma y el cuerpo descansa en la de la existencia del cuerpo y su unión con el alma: es un absurdo que ciertos comentaristas no han vacilado en reprochar a Descartes, siendo así que, como lo veremos, nunca incurrrió en él. Descartes proclamó siempre, en concordancia con su doctrina de la absoluta separabilidad de las substancias, que su unión es incomprensible para el entendimiento puro y que éste por sí mismo nunca llegaría a conocerla, así como que su

41 Interpretación de Jean Laporte, *El racionalismo de Descartes*, pp. 128 y ss.

42 «Si se acuerda de lo que se dijo de la cera al fin de la Segunda Meditación, sabrá que los cuerpos mismos no se conocen propiamente por los sentidos, sino sólo por el entendimiento, etc.»: Respuestas a las Segundas Objeciones, p. 105.

separación es inconcebible para el sentimiento, el cual, entregado a sí mismo, nunca llegaría a admitirla[43].

Una interpretación de esta índole, además de destruir toda la economía interna de la doctrina cartesiana, arruina el principio esencial que de un extremo al otro ella se propone demostrar, a saber, que todos los conocimientos proceden de la mente y no de las cosas que se hallan fuera de ella, y que del conocer al ser la consecuencia es válida. El hecho de que los conocimientos matemáticos puedan encontrar un apoyo en la imaginación prueba que tienen «congruencia con los sentidos»[44], pero de ningún modo que provienen de la presencia del cuerpo substancialmente unido a mi espíritu de una manera congenital:

> Toda ciencia que acaso pudiéramos creer la más sujeta a nuestra imaginación por ocuparse sólo de las magnitudes, las figuras y los movimientos, no se funda en modo alguno en estos fantasmas, sino únicamente en las nociones claras y distintas de mi espíritu[45].

Debo concebir *sólo* por el entendimiento el miriógono antes de intentar representármelo imaginativamente; y este intento de concreción imaginativa exige un difícil esfuerzo de atención, esfuerzo que por lo demás no puede a la postre llegar a buen término; él obliga a mi entendimiento a volverse con su idea desde dentro hacia fuera, hacia algo que, por el mismo hecho, se manifiesta como algo a él ajeno[46]. El apoyo que estas ideas pueden hallar en la imaginación | sólo prueba que, a diferencia de las nociones puramente 140
metafísicas como la de Dios, alma, etc., representan una realidad que, constituyendo realmente la naturaleza de los cuerpos, se trasluce en el conocimiento imaginativo causado por la existencia de esos cuerpos y nos revela ésta mediante «una ilustración directa»[47]. Se comprende de esta manera que la imaginación pueda

43 Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, p. 440; IX, p. 238; Carta a Elizabeth, junio de 1634, III, pp. 691-692; *Principios*, I, art. 71.
44 Respuestas a las Segundas Objeciones, IX, p. 122.
45 Carta a Mersenne, julio de 1641, III, p. 395.
46 Sexta Meditación, IX, pp. 57-58.
47 Carta al Marqués de Newcastle, V, p. 136.

tornarlas más explícitas y más vivas (dentro de los «límites muy cortos y muy estrechos»[48] en que ella permite a estas ideas concretarse), mientras que no puede otra cosa que perjudicar a las ideas claras y distintas de la naturaleza de nuestra alma y de Dios, pues lo que en ella se trasluce es contrario a su naturaleza.

Por otra parte, es imposible que una idea *clara* y *distinta* sea *introducida* en el entendimiento puro por la substancia compuesta de alma y cuerpo, pues no hay ningún parámetro común entre una y otro, ni entre la idea pura y el sentimiento, que pertenece a la esfera del compuesto substancial[49]. En cuanto a justificar esta interpretación como un intento de resolver el problema de saber cómo, por una idea de mi mente, puedo representarme algo que repugna totalmente a la mente, es pretender asumir una tarea que el mismo Descartes ha considerado como una tarea que se sustrae a la captación de toda filosofía posible. A Descartes no se le plantea la alternativa: «O bien lo que la mente percibe no es la extensión y entonces, ¿cómo puede ello representar la extensión?, o bien lo que percibe es la extensión y entonces, ¿cómo puede ser inherente a la mente?»[50], pues es para su filosofía una constatación primaria que la mente percibe en sí ideas que tienen la notable propiedad de anunciarse como reflejando en ella lo que se encuentra fuera de ella o al menos fuera de la idea. Es propiedad constitutiva de la idea como tal la de ser *representativa*, es decir, la de poseer un contenido (una realidad objetiva) gracias al cual lo que está fuera de ella e incluso fuera de mi mente, se presenta a ésta a la manera de un cuadro[51]. La mente no ve la cosa, sino
141 un cuadro que | concibe como simple cuadro, y es por ello que la

48 Carta a Mersenne, Ibíd.

49 «Las facultades de entender e imaginar no difieren sólo según el grado, sino como dos maneras de obrar totalmente diferentes»: Quintas Respuestas, VII, p. 385.

50 J. Laporte, *El racionalismo de Descartes*, p. 128.

51 Hay que «saber lo que aquí debe entenderse por el término idea ...»: es «la cosa misma concebida en pensamiento, en tanto que está objetivamente en el entendimiento del modo como suelen estar allí los objetos». Así, la idea del sol no es «el mismo sol en cuanto que esta denominación exterior se halla en él (...), sino el mismo sol que existe en el entendimiento, no a decir verdad de una manera formal, como se halla en el firmamento, sino objetivamente, es decir, de la manera en que los objetos suelen existir en el entendimiento, etc.»: Respuestas a las Primeras Objeciones, VII, pp. 102 y ss.; IX, pp. 81 y ss. «Entre mis pensamientos,

mente no llega a ser la cosa misma[52]. De ahí la necesidad de averiguar si lo que la mente ve en el cuadro corresponde efectivamente a la realidad de la cosa. Podríamos, sin duda, preguntarnos cómo ocurre que la mente perciba el cuadro como una copia, cómo es posible un cuadro puramente espiritual de algo que excluye radicalmente al espíritu. Pero éstas son cuestiones que nunca Descartes estimó que debía ni plantear ni resolver, probablemente porque, según él, sobrepasan las capacidades de nuestro conocimiento. Esta propiedad de la idea de representar mediante su realidad objetiva la realidad formal a manera de un cuadro es el carácter constitutivo que permite inmediatamente distinguirla de los otros tipos de pensamiento. Es un dato primario que nos es revelado por la luz natural[53] y ante el cual toda investigación se detiene. Un esfuerzo de explicación más profunda sólo lograría oscurecerla. Ella pertenece, con toda seguridad, al grupo de esas verdades tan claras y tan simples (como la de dudar, pensar, existir, etc.) que, al no hacernos conocer ninguna cosa existente, se comprenden inmediatamente por sí mismas[54].

El problema que a Descartes se le plantea nunca ha sido, pues, el de explicar cómo la idea se establece originalmente como representación de un objeto[55], sino el de explicar de qué manera puedo tener una representación clara y distinta de ese objeto (problema de método) y cómo puedo probar que tal idea posee un valor objetivo (problema de crítica del conocimiento y de metafísica). Puesto que la propiedad distintiva de la idea es la de representar

---

algunos son como las imágenes de las cosas, y sólo a ellos conviene el nombre de ideas»: Tercera Meditación, IX, p. 29. «Las ideas están en mí como cuadros o imágenes»: Ibíd., p. 33.

52 Respuestas a las Quintas Objeciones, VII, p. 385, l. 9-13.

53 «La luz natural me hace conocer con evidencia que las ideas están en mí como cuadros o imágenes»: Tercera Meditación, VII, p. 42, l. 11-15; IX, p. 33.

54 *Principios*, I, art. 10; *Búsqueda de la Verdad*, X, pp. 523-524.

55 Problema que sólo Fichte abordará claramente por primera vez, según las perspectivas del idealismo subjetivo. El análisis del trozo de cera, al indicar que la idea del entendimiento es una condición necesaria de la representación de las cosas, es un primer paso en esta senda; pero la posición inicial de la idea como representación de un objeto se mantiene en Descartes (lo mismo que en Reinhold) como un «hecho primitivo» al que Descartes reserva, en su terminología, el nombre de «noción primera».

algo que se halla fuera de ella, es evidente que la idea de extensión, sin dejar de ser ella misma inextensa, nos hace conocer lo que es la extensión: «Aunque las figuras geométricas sean completamente corporales, no hay que creer, sin embargo, que esas ideas que sirven para hacérnoslas concebir lo sean también, cuando no
142 caen bajo el dominio de la | imaginación»[56]; y por el conocimiento de las incompatibilidades entre las ideas puedo conocer, suponiendo que mis ideas tengan un valor objetivo, que sus objetos son en sí incompatibles y que la extensión en sí excluye el pensamiento. Hará falta precisamente probar que las incompatibilidades que descubro entre las ideas de las cosas remiten, efectivamente, a cosas en sí incompatibles.

Podemos, si queremos, reprochar a Descartes el haber detenido voluntariamente su investigación ante esta propiedad que posee la idea de remitir a un objeto. Pero suponiendo que sea lícito querer descubrir en su filosofía una solución a un problema que ella no ha planteado, se excluye al menos la falsificación de esta filosofía para intentar resolverlo. En la Sexta Meditación, en la Carta a Elizabeth del 28 de junio de 1643, en el *Tratado de las Pasiones*, Descartes no intenta en modo alguno concebir cómo la inteligencia pura, pese a su radical espiritualidad, puede recibir en sí la idea clara y distinta de la extensión que excluye al pensamiento, sino cómo estas dos realidades substanciales, que son realmente distintas y cuya unión substancial repugna al entendimiento, pueden, bajo la compulsión del sentimiento, mostrarse necesariamente al intelecto mismo como substancialmente unidas de hecho dentro de mi naturaleza.

Si ahora consideramos los textos en que se ha creído poder fundamentar esta interpretación, uno se da cuenta de que de ninguna manera conciernen a las condiciones del conocimiento *a priori* de la *esencia* de la extensión o de la presencia de esta idea sólo en el entendimiento, sino a las condiciones de la percepción sensible de la extensión material existente; en suma, a las condiciones del conocimiento de la *existencia* de los cuerpos. Todos estos textos se toman, en efecto, de la Sexta Meditación o de la segunda parte de *Principios* (art. 1). Ahora bien, el artículo I de la segunda parte

56 Respuestas a las Quintas Objeciones, VII, p. 385.

de *Principios* muestra que Dios sería un engañador si nos hiciera creer que ciertos cuerpos existentes causan en nosotros sensaciones, «excitándo(nos) frecuentemente» a percibir clara y distintamente la substancia material como existente y a plantear los «cuerpos de fuera» como la «ocasión» que tenemos de formar la idea de ellos, mientras que en realidad estos cuerpos no existieran y su percepción y la de la substancia material serían, en el caso presente, directamente causadas por Dios o por ciertos seres inextensos. Y esta percepción sensible de la extensión, gracias a la cual creo que los cuerpos existen, no tiene nada que ver con el conocimiento de las esencias geométricas que percibo como verdaderas sin saber | si 143
existen o no en la naturaleza de los cuerpos que les corresponden. Que el sentimiento sea para mi espíritu una ocasión de poner en claro estas ideas innatas y me enseñe entonces, mediante la vestimenta sensible de la que las reviste y sobre todo por la compulsión que me impone, que una existencia les corresponde en la naturaleza, ello no prueba en modo alguno que estas ideas me sean innatas por el hecho de la unión congenitalmente substancial de este espíritu con un cuerpo. De otra manera, un espíritu puro, un ángel, por ejemplo, el cual por definición no incluye en sí la noción primitiva de la unión del alma y el cuerpo, estaría radicalmente privado de todo conocimiento de la extensión. Ahora bien, Descartes enseña lo contrario, pues un ángel, accidentalmente unido al cuerpo humano y privado de esta noción, es decir, del sentimiento, conocería clara y distintamente la extensión y el movimiento de este cuerpo[57].

Lo mismo ocurre con los textos de la Sexta Meditación. La realidad objetiva cuya causa averigua Descartes en ese momento no es en absoluto la de la idea clara y distinta de la extensión que se refiere a la esencia, sino la de la idea sensible que se refiere a la existencia[58]. Concibo la diferencia real de la substancia

57 Carta a Regius, enero de 1642, II, p. 493, l. 10-17.

58 Nada es más decisivo, a este respecto, que el texto al que remite el mismo J. Laporte, a saber, el axioma del *Compendio geométrico* de las Segundas Respuestas. Este texto prueba que la realidad objetiva de la que se trata no es en absoluto la de la idea de extensión vista por el entendimiento, pues esta idea le es «inherente», sino la de la imagen dibujada en la fantasía: «¿De dónde sabemos, por ejemplo, que el cielo existe? ¿Es porque lo vemos? Pero esta visión sólo toca a la mente en cuanto que es una idea, una idea, digo, inherente a la misma

alma y de la substancia cuerpo porque sólo el entendimiento me da el conocimiento claro y distinto de la incompatibilidad necesaria de sus esencias, y de ninguna manera porque el cuerpo existente ejerce en mi alma una pasión (sentimiento) que implica la acción de algo que me es ajeno. Es por ello que el concepto de la diferencia real de las dos substancias de ninguna manera me autoriza a concluir que una extensión existe fuera de mí; es por ello
144 que Dios no me engaña de ninguna manera cuando, | al haber implantado él mismo en mi entendimiento la idea clara y distinta de la extensión como incompatible con el pensamiento, hace, por otro lado, que me represente invenciblemente las imágenes sensibles de la cosa existente como proviniendo no de él sino de ese mismo cuerpo existente. Pues sé muy bien que hay una diferencia radical entre la idea de las esencias de las cosas como verdades eternas, idea cuyo autor inmediato en mí es Dios, y la representación sensible de los cuerpos que existen fuera de mí, que sólo puedo conocer como tales, es decir, como existentes, por la causalidad que ejercen sobre mí. Esta causalidad y la pasión que la revela no me enseñan en absoluto que ellos son *exteriores a mí*, pues el entendimiento *por sí solo* basta para enseñarme que son tales por naturaleza. Me enseña que ellos *existen*, es decir, que esa fuerza extraña cuyo efecto es mi pasión *puede* serles atribuida, *ya que me son ajenos*, y *debe* serles atribuida, puesto que Dios me hace creerlo. Sé, pues, que *existen*, ya que obran sobre mí y no se mantienen sólo al estado de posibles; y sé en consecuencia

---

mente y no una imagen dibujada en la fantasía; y con ocasión de esta idea, no podemos juzgar que el cielo *existe*, a no ser que supongamos que toda idea debe tener una causa de su realidad objetiva que sea realmente existente; una causa que, a nuestro juicio, es el mismo cielo, y así con lo demás». De ese modo se demuestra que el principio de causalidad aplicado a la realidad objetiva de las ideas condiciona el establecimiento de la existencia de todas las cosas, tanto *sensibles* como insensibles. Aplicado al contenido de las ideas del entendimiento puro, remite a Dios como causa eminente; aplicado al contenido de las sensaciones, remite a los cuerpos existentes en tanto causas formales. Por ello Descartes responde a Hyperapistes que aunque la idea de las cosas extensas no permite en absoluto concluir que las cosas extensas existen, pues ella es inherente a la mente, la *existencia* («rerum naturalium existentia») de estas cosas no es, sin embargo, imposible de probar, con tal que las ideas de tales cosas *existentes* no procedan de nosotros sino de otra parte... Respuesta a Hyperapistes, agosto de 1641, III, pp. 428-429.

de esa manera que, dado que sólo pueden existir en conformidad con su naturaleza, que es incompatible con la mía, ellos existen fuera de mí.

En resumen, esta interpretación confunde las condiciones del conocimiento de la esencia de los cuerpos con las condiciones del conocimiento de su existencia. Ahora bien, es precisamente esta confusión la que vuelve a encontrarse en quienes reprochan equivocadamente a Descartes haber fundado su prueba de la distinción real del cuerpo y el alma en la de la existencia de los cuerpos y de la unión substancial del cuerpo con nuestra alma.

h) Pero estas mismas confusiones han sido posibles en comentaristas tan expertos, sólo por no haber sido suficientemente atentos en la consideración del orden. El orden exige, en efecto, que sean tratadas en tres lugares diferentes tres especies diferentes de condiciones de mi conocimiento, dispuestas según un nexo de dependencia irreversible:

a) *la condición del conocimiento de la idea clara y distinta del cuerpo* (Segunda Meditación) es excluir de la *idea* de cuerpo todo lo que no es extenso, a fin de alcanzar una idea clara y distinta de su naturaleza;
b) *la condición del conocimiento claro y distinto de su esencia* es la certeza de que nuestra idea clara y distinta de la naturaleza del cuerpo tiene un valor objetivo, en suma, de que la esencia del cuerpo es en sí tal como la concebimos en nosotros. Una vez conocida esta condición, será permitido excluir de la substancia del cuerpo en sí lo que hemos excluido de la idea clara y distinta que de ella teníamos. La prueba de este valor objetivo de nuestras ideas claras y distintas de los cuerpos, hecha posible por | la Tercera Meditación, se dará al comienzo 145
de la Cuarta y en el transcurso de la Sexta.
c) *En fin, la condición del conocimiento claro y distinto de la existencia del cuerpo* reside en la conciencia inmediata de la pasión peculiar al sentimiento, la cual certifica de manera indudable —en virtud de la veracidad divina— la acción de una fuerza ajena existente, que sólo puede ser la del cuerpo.

Es imposible demostrar con certeza que los cuerpos existen si no se han determinado con antelación las condiciones que vuelven posible el conocimiento cierto de su esencia; y es imposible tener un conocimiento cierto de su esencia si no se han determinado con antelación las condiciones que hacen posible el de su idea clara y distinta. A la inversa, lo que hace posible el conocimiento de la existencia como tal no es, en absoluto, lo que hace posible el conocimiento de la esencia como tal, ni el conocimiento de la idea clara y distinta como tal, etc. La demostración cartesiana supone estas distinciones estrictas y su subordinación según el orden. Desconocerlas, trastrocar su orden, equivale a caer en las confusiones de que nacen las interpretaciones desviadas. Ahora bien, entre tales confusiones, una de las más graves es, como veremos, la que tiene lugar entre las condiciones del conocimiento claro y distinto de la naturaleza del cuerpo y las condiciones del conocimiento claro y distinto de su existencia como tal.

Por otra parte, el orden de las condiciones no es el mismo según se trate del conocimiento del alma o el del cuerpo. Al tratarse del alma, las condiciones del conocimiento de su existencia (*cogito, ergo sum*) permiten determinar las condiciones de la idea clara y distinta de su naturaleza en el seno de mi ciencia (Segunda Meditación). Las condiciones del conocimiento cierto de su esencia —es decir, lo que permite asegurar que lo que vale necesariamente para mi idea clara y distinta, vale necesariamente para la misma cosa a que la idea remite— se realizan, al mismo tiempo que para el conocimiento de la esencia de los cuerpos, mediante la prueba de la veracidad divina (Tercera Meditación) y las consecuencias que de ella deben extraerse (Sexta Meditación).

Así, tratándose del alma, se va del conocimiento de su existencia a la idea clara y distinta de su naturaleza, luego de esta idea a la concepción de su esencia como tal; mientras que, tratándose del cuerpo, se va de la idea a su esencia, luego de la esencia a la existencia, la cual requiere de un nuevo factor (la pasión peculiar al sentimiento).

i) Los resultados del análisis del trozo de cera en relación con las condiciones de la representación sensible del cuerpo existente serán rigurosamente verificados en la Sexta Meditación
146 por las | articulaciones de la prueba de la existencia del cuerpo.

En efecto, así como para que yo *tenga la representación sensible del cuerpo existente* es necesario que tenga *previamente* la idea clara y distinta *de la extensión*, que es inherente a mi entendimiento puro e incompatible con todo elemento imaginativo y sensible, así también, para probar que *los cuerpos existen*, es necesario que yo conozca *previamente* sólo por el entendimiento, gracias a una pura inspección de la mente, *que la substancia del cuerpo en tanto extensión* es realmente distinta de la del alma y excluye de sí todo lo que es espiritual[59]. Así, el conocimiento de la esencia del cuerpo hace posible el establecimiento de su existencia a título de condición *sine qua non,* exactamente de la misma manera en que en el dominio de la pura representación (en el que no nos preocupamos de saber si el cuerpo existe efectivamente o no) el *conocimiento de la idea clara y distinta* de su naturaleza permite establecer que esta idea hace posible la *representación sensible* de su existencia. Tanto aquí como allí, se va del *quid* al *quod.*

j) La contraprueba de la que procede el análisis del trozo de cera se manifiesta a la postre como yendo más allá del marco de una simple contraprueba, pues nos enseña algo más que lo que debía simplemente confirmar: no sólo verifica que el alma es inteligencia pura, que se conoce por la pura inteligencia y que es radicalmente distinta del cuerpo y se conoce antes que él, sino que nos enseña que el conocimiento de los cuerpos consiste esencialmente en el conocimiento de la idea pura de extensión y nos revela, por el mismo hecho, las condiciones necesarias del conocimiento de su naturaleza. Ahora bien, estas condiciones son exactamente las mismas que las que rigen el conocimiento de la naturaleza del alma, a saber, la eliminación de todo lo que depende de la imaginación y del sentido.

Pero, precisamente, esta añadidura inesperada tiene la virtud de desconcertar y conduce a un anudamiento a primera vista difícil de desenredar.

En efecto, si las condiciones del conocimiento de la naturaleza del alma son exactamente las que rigen el conocimiento de la naturaleza del cuerpo, y si de tales condiciones ha podido deducirse la verdadera naturaleza del alma, ¿no hay que concluir en relación con el cuerpo, puesto que las mismas condiciones deben

59 Cf. tomo II, cap. XIII, § 3.

acarrear las mismas consecuencias, exactamente lo que se ha concluido en relación con el alma? Dado que el alma se descubre como pura inteligencia por el hecho de que sólo puede conocerse por la inteligencia, con abstracción de lo imaginativo y lo sensible, la naturaleza del cuerpo, que se conoce exactamente de la
147 misma manera, es decir por la pura inteligencia, | ¿no es también ella pura inteligencia? ¿No se ha establecido, en efecto, aquello por lo cual el cuerpo se constituye para nosotros esencialmente como simple idea de nuestro entendimiento puro? ¿Cómo se puede, pues, llegar al mismo tiempo y por la misma vía a esa conclusión del todo diversa de que el cuerpo es radicalmente diferente del alma y conocido después de ella?

¿Cómo, en otras palabras, después de haber llegado a establecer la naturaleza del cuerpo como fundada, para mí, al igual que la del alma, en la *idea* de mi entendimiento puro, puedo concluir que la naturaleza del cuerpo se reduce, no a esta idea sino a la *extensión* que representa y que en sí misma niega radicalmente la inteligencia y la idea? De ahí el siguiente embrollo: establezco que la naturaleza del cuerpo excluye radicalmente la inteligencia y es pura extensión porque se conoce sólo por la inteligencia pura como una idea que, como tal, excluye radicalmente la extensión. La misma exclusión de la imaginación y el sentido parece deber dotar a la naturaleza del cuerpo de dos estados civiles diferentes: por una parte, en tanto que excluye lo sensible y lo imaginativo, es idea y excluye la extensión; por otra, y por la misma razón, es sólo pura extensión y excluye la idea.

Esta dificultad, real para el lector escrupuloso, no lo es, sin embargo, para la doctrina.

Las dos conclusiones opuestas, relativas al cuerpo, son igualmente posibles y legítimas, según que las conclusiones que resultan de la abstracción de lo sensible se relacionen con la forma de la idea como conciencia o con su contenido representativo, es decir, con el objeto que se me representa como tal en el seno de esta idea. Cuando el objeto y el sujeto son idénticos y la realidad de la cosa conocida se reduce enteramente a la realidad del sujeto cognoscente, la conclusión del proceso de abstracción no puede ser doble; lo que es la cosa en tanto representada se identifica por completo con la idea o forma representante: la cosa

misma es entonces inteligencia pura. Es el caso del alma, pues en el *cogito* el objeto se reduce al sujeto cognoscente. Por el contrario, en el caso en que el objeto que la idea nos revela es representado por la misma idea como irreductible al ser propio de la idea, a la entidad representante, y como incompatible con la naturaleza del sujeto que conoce, la reducción operada por la abstracción de lo sensible pone al desnudo una dualidad de naturaleza: las condiciones del conocimiento de la cosa determinan sólo la naturaleza del conocimiento por el que nos la representamos, no la naturaleza de la cosa conocida, la cual, por el contrario, debe ser conforme con la revelación clara y distinta que nos ha dado la idea pura y por tanto | excluir en este caso el espíritu. La paradoja se desvanece, pues, en cuanto nos referimos a esa naturaleza original de la idea, que la luz natural anuncia en mi interior como un cuadro que se refiere a un objeto reflejado por la idea. 148

En los dos casos, sin embargo, trátese de la naturaleza del alma o del cuerpo, el mismo problema se mantiene abierto. Ignoro si lo que me represento necesariamente como constitutivo de esas naturalezas corresponde efectivamente a lo que ellas son en sí: si la idea que de ellas tengo es una esencia. Es verdad que en lo concerniente al alma es absolutamente cierto que mi propio pensamiento se identifica con su existencia, pues por medio de este pensamiento sé de manera indudable que yo existo; pero la conclusión que de ello podría sacar, a saber, que la esencia de mi alma es idéntica con la naturaleza del conocimiento que me ha permitido conocer su existencia, aunque completamente clara, distinta y necesaria para mí, no es, por el momento, válida desde el punto de vista de la verdad de la cosa en sí.

Es por ello que la demostración de la substancia del alma como pura inteligencia no precede, en el orden, a la de la substancia del cuerpo como pura extensión; las dos demostraciones son una sola y misma consecuencia de una sola y misma verdad, a saber, que aquello que conozco clara y distintamente es en sí tal como me lo represento. Y esta última verdad, a su vez, resulta inmediatamente de la veracidad divina, cuyo reino es atestiguado por la prueba de la existencia de Dios. Es por ello que estas dos demostraciones ocurrirán en el mismo lugar de la Sexta Meditación. Si, por el contrario, se trata del mero conocimiento de estas dos naturalezas,

la idea de la naturaleza del alma debe preceder en el orden a la idea de la naturaleza del cuerpo, pues la primera depende inmediatamente de la primera cosa conocida, a saber, de mi existencia como yo pensante, mientras que la segunda idea supone que yo poseo ya la de mi alma en tanto entendimiento que posee tal idea.

Debe notarse, en fin, que aunque estas dos ideas me dan de la naturaleza de su propio objeto una certeza que tiene exactamente el mismo valor, es decir, una certeza puramente subjetiva, una de ellas comporta la certeza objetiva de la existencia de su objeto, mientras que otra comporta la ignorancia absoluta de la misma. Tan ciertamente como que yo existo, concibo también que conozco el cuerpo mediante el entendimiento puro y gracias a la idea que este último nos da acerca de él como naturaleza extensa que excluye la inteligencia; pero no tengo de este modo ninguna seguridad, no sólo de que su naturaleza sea en sí conforme con la idea que de ella me hago, sino de que el cuerpo existe. Sólo sé que yo existo, ya que pienso esta idea. De la misma ma-
149 nera, tan ciertamente como que yo existo, descubro | que conozco necesariamente mi alma por el puro entendimiento y que de ese modo la conozco necesariamente como dotada de una naturaleza puramente intelectual; pero de ese modo no tengo ninguna seguridad de que posea en sí esta naturaleza. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con el cuerpo, tengo la seguridad de que ella existe, pues sólo del conocimiento indudable de su existencia ha podido mi mente derivar, al inspeccionar las condiciones que hicieron posible esta primera certeza, el conocimiento para mí cierto de su naturaleza como pura inteligencia.

En el análisis del trozo de cera no se trata, recordémoslo, de buscar en qué consiste la esencia del cuerpo, menos aún de establecer que el cuerpo existe, cosas que nosotros no podemos saber actualmente, sino cuáles son las condiciones necesarias que hacen posible su representación como tal. Descubro entonces que tales condiciones residen en una idea de mi puro entendimiento, el cual debe plantearse como lo conocido en primer lugar.

4

Hemos visto que un solo y mismo proceso de segregación con respecto a lo sensible conduce a resultados diferentes, según que se lo relacione con el objeto idéntico con el sujeto cognoscente mismo o con un objeto (la extensión) que este sujeto se opone, en tanto incompatible con él, en la idea misma que de él se hace. En un caso se obtiene el conocimiento del alma como pura inteligencia; en el otro el del cuerpo como pura extensión, que excluye la inteligencia.

La bifurcación de este proceso hacia dos resultados diferentes muestra que en realidad se trata de dos segregaciones diferentes. En lo que atañe al conocimiento de la naturaleza del alma, se trata de disociarlo del conocimiento de lo corpóreo, el cual viene a mezclarse o a reemplazar al conocimiento de lo espiritual, que nunca puede ser otra cosa que intelectual. En lo que atañe al conocimiento de la naturaleza del cuerpo, se trata de eliminar del conocimiento de su esencia lo que se refiere al conocimiento de su existencia. El conocimiento del cuerpo no es, pues, únicamente intelectual como el del alma: sólo es intelectual cuando se refiere a la esencia, y sólo desde este punto de vista excluye lo sensible. La existencia no se nos puede dar en este caso por la sola inteligencia: requiere al mismo tiempo de los sentidos, y es imposible eliminar lo sensible cuando se trata de conocer la existencia. Es cierto que ignoramos aún si los cuerpos tienen una existencia y por tanto si lo sensible nos la da a conocer; pero debemos pensar que, si los cuerpos existen, sólo llegaremos a conocerlos por medio de los sentidos. Por el | contrario, sólo la inteligencia nos hace conocer no sólo lo que el 150
alma es, sino también que ella existe. Al tratarse del alma, lo sensible debe ser radicalmente eliminado tanto del conocimiento de su esencia como del conocimiento de su existencia. De este modo se fundamenta definitivamente la superioridad del conocimiento del alma sobre el del cuerpo, y es lo que hace que su existencia no sea nunca problemática. Desde este punto de vista, la exclusión radical de lo sensible sólo tiene lugar con respecto al alma.

Pero una perspectiva enteramente contraria se vislumbra desde otro punto de vista. Tan pronto como las cualidades sensibles se perciben como sensaciones, es decir, como hechos de conciencia,

y la facultad de sentir como una facultad de pensar, lo sensible debe encontrar su lugar en el alma a título de modo del pensamiento. Y simultáneamente, tan pronto como el cuerpo se concibe como poseedor de una naturaleza puramente extensa, es decir, incompatible con el espíritu, las cualidades sensibles en tanto sensaciones o fenómenos espirituales deben excluirse radicalmente de él. La exclusión radical de lo sensible se produce entonces del lado del cuerpo y ya no del lado del alma. Sin embargo, aunque los elementos sensibles se atribuyen al alma, no es en tanto *sensibles* sino en tanto *representaciones* (ideas en general), las cuales, al implicar el pensamiento, no pueden darse sin él. Además, el pensamiento puede darse sin ellas: es esencialmente inteligencia y repugna por sí a la forma de facultad sensible. A este respecto, *lo sensible en tanto sensible* vuelve a manifestársenos como radicalmente excluido de la esencia del alma, que es pura inteligencia[60].

Se obtiene de este modo una doble exclusión y una doble atribución. Lo sensible en tanto sensible se excluye radicalmente de la esencia del alma, mientras que en tanto representación se excluye no menos radicalmente de la esencia del cuerpo. Debe relacionarse al mismo tiempo con el alma en tanto representación, la cual presupone el pensamiento, mientras que en tanto sensible se relaciona con el cuerpo, pues lo sensible es lo único capaz de entregarnos su existencia. Lo sensible aparece entonces como un entre-dos excluido de todas partes, que no encuentra su lugar ni en el alma ni en el cuerpo en cuanto tales, aunque al mismo tiempo se relaciona necesariamente con ambos: con el alma, por la facultad de pensar que él implica, aunque repugna a su esencia a causa de su contenido; al cuerpo, como aquello sin lo cual su existencia no se nos daría nunca, aunque repugne en sí a la naturaleza del mismo.

De inmediato se ve que lo sensible sólo podría encontrar
151 su | verdadero punto de inserción en una cosa que incluya, en cierto modo, el pensamiento y la extensión y que al mismo tiempo sea radicalmente excluido por ambos y sea en consecuencia substancialmente diferente de los dos. Además, esta cosa uniría en el plano de la existencia la forma del pensamiento con un contenido

60 Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642, III, p. 479, l. 10 y ss.

oscuro y confuso al que su esencia repugna, del que ella no puede dar cuenta y que atañe a la existencia de los cuerpos.

¿Pero, qué se ha hecho al caracterizar esa cosa de esta manera si no es dar algo así como una definición externa y provisional de la substancia compuesta de alma y cuerpo? Así, las relaciones complejas de exclusión y atribución de lo sensible respecto al alma lo mismo que al cuerpo, que constituye en la Segunda Meditación la trama de la demostración tanto de la primacía del conocimiento del alma sobre el conocimiento del cuerpo como de la naturaleza necesaria que nuestra ciencia debe asignar respectivamente a uno y otro, ya parecen delinear por adelantado los marcos de la doctrina de la unión substancial del alma y el cuerpo. De ahí se concluye que esta doctrina se prepara desde hace mucho tiempo y que lejos de ser, como se ha creído demasiado a menudo, un escándalo dentro del sistema, brota por el contrario de sus más profundas entrañas. Esto se puede captar bien sólo en el caso de seguir el orden analítico de las razones, ese orden «según el cual la cosa es descubierta».

5

Aunque el yo pensante sólo haya podido establecerse con toda certeza mediante un procedimiento abstractivo, como condición de toda representación posible, sea cual fuere su contenido, no es en absoluto un yo formal, sino el ser pleno de esa conciencia en cuyo interior caen todos los contenidos. Estos contenidos, en efecto, se desligan radicalmente de la cosa exterior anulada por la duda; y por otra parte, no podrían darse sin la misma conciencia. Esta coyuntura es particularmente favorable a la concepción del radical innatismo de todos los contenidos. De ese modo, el yo se le presenta necesariamente a mi entendimiento como una realidad substancial de la que todas las ideas, tanto en su forma como en su contenido, son meros modos; y al ser esta realidad inmediatamente aprehensible por una intuición intelectual, el contraste con la concepción kantiana del *cogito* es total a este respecto, como lo hemos visto ya.

En cambio, el hecho de que el *cogito* se haya establecido sólo por un proceso de eliminación que tiende a separar la conciencia

como condición de la representación en general de los contenidos que ella representa, implica de inmediato una consecuencia de gran importancia: la posibilidad de distinguir en la conciencia, como va
152 a | hacerlo la Tercera Meditación, las ideas como modos de mi pensamiento —«entre los cuales no reconozco ninguna diferencia o desigualdad» y para explicar los cuales basta de inmediato el *cogito*, pues «todas parecen proceder de mí de la misma manera»— y los contenidos representativos (o realidades objetivas) de esas ideas— por los que ellas son evidentemente «muy diferentes entre sí»[61] y para ser fuente de los cuales el *cogito* de ninguna manera se halla inmediatamente calificado, ya que él sólo es condición del conocimiento en general, haciendo abstracción precisamente de esos contenidos[62]. Deberemos, pues, preguntarnos cuál es el origen de los contenidos: ¿proceden de mí o de otra parte? Para responder a esta pregunta, Descartes recurrirá al principio de causalidad bajo la forma de un *minimum* de igualdad entre la realidad de la causa y la realidad del efecto y evaluará el grado de realidad o perfección, tanto de los contenidos como de mi mismo yo. Como Descartes responderá a esta pregunta al mostrar que los diversos contenidos (realidades objetivas de las ideas), incluidos los que podrían producirse por el mismo yo, han sido introducidos en él por Dios, es decir, por una causa extraña, el alcance de la sustancialidad del yo pensante se verá un tanto reducida. Sólo podrá mantenerse gracias al innatismo, el cual permite a los contenidos de las ideas mantenerse como modos originales del yo, pese a haber sido implantados en él desde fuera. Por tal razón, por un lado el yo se *basta a sí mismo*, pero por otro, en tanto entendimiento o facultad cognoscitiva, es receptivo y *pasivo* con respecto a los contenidos de las ideas que le son impuestas. Ahora bien, hay cierta antinomia entre una autosuficiencia de mi subs-

61 Tercera Meditación, IX, p. 31.

62 «Debe saberse que siendo toda idea una obra de la mente, su naturaleza es tal, que no exige de sí ninguna otra realidad formal que la que recibe y toma del pensamiento o del espíritu, del que es solamente un modo, es decir, una manera o modo de pensar. Ahora bien, para que una idea contenga una determinada realidad objetiva antes que otra, debe sin duda tenerla de alguna causa, en la que por lo menos se encuentre tanta realidad formal como realidad objetiva contenga esa idea»: Ibíd., IX, p. 32; VII, p. 41, l. 15-20.

tancia, que conduce a una espontaneidad que excluye toda pasividad, y una pasividad-receptividad que proviene de la acción que ejerce sobre esta substancia una causa que le es ajena. Esta es la antinomia que Spinoza y Leibniz se esforzarán por resolver. Pero se comprende en estas condiciones por qué el yo ha podido concebirse a sí mismo como substancia mediante la abstracción de los contenidos y percibirse como subsistente y autosuficiente sólo a título de condición de toda representación posible, sólo a título de «naturaleza intelectual en general». Sin duda, la abstracción de los contenidos y la duda que afecta a su valor | objetivo 153
de ninguna manera los excluye de mi conciencia. Ilusorios o no, están allí, allí permanecen. Pero la certeza de su ser no la instaura el Yo mediante el pensamiento de estos contenidos (mediante el pensamiento de algo), sino *mediante el pensamiento de que el pensamiento es necesario a toda conciencia o pensamiento de los contenidos*. La substancialidad del pensamiento se instaura, pues, para la ciencia gracias al pensamiento del pensamiento, no gracias al pensamiento de los contenidos. De ese modo ofrece este pensamiento substancial algunas afinidades con el yo kantiano, pese a que éste es puramente formal.

En segundo lugar, la evaluación del grado de realidad o perfección de los contenidos y de mí mismo, que constituirá el nervio de la prueba de la existencia de Dios por los efectos, va a suscitar un problema. El *cogito*, que hasta ahora se ha establecido sólo como condición de la conciencia de los contenidos en general, es decir, de su constatación dentro de mí o de su presencia para mí, no se ha establecido como aquello que constituye el patrón por cuyo medio puedo yo medir el grado de perfección de esos contenidos y del mismo yo. ¿Con qué derecho y dónde encontrarlo, si hay que buscar este patrón fuera de él? Si sólo es legítimo descubrirlo en él, ¿cómo el *cogito*, establecido hasta ahora sólo como condición de la conciencia en general, haciendo abstracción de los contenidos, puede transformarse en principio de evaluación de la realidad y la perfección de esos contenidos al mismo tiempo que de la de su propio ser? Solucionar este problema es la tarea que debe cumplir la ulterior concatenación de las razones.

CAPÍTULO V

PRIMERA PRUEBA DE DIOS POR LOS EFECTOS

1

EL *COGITO* puede enfocarse ahora desde un doble punto de vista.

En tanto verdad indudable que revela el criterio de verdad mediante la evidencia, definida como claridad y distinción intelectuales, puede permitir que se confiera la característica de *verdadero* a todas las ideas que satisfacen a este criterio. Es la regla de la evidencia. En consecuencia, al estar autorizadas a considerar como verdadero todo lo que estas ideas nos enseñan, las diversas ciencias —matemáticas, astronomía, física, medicina, etc.— pueden constituirse. Bastará considerar las diferentes ideas concatenándolas, según el orden que es debido.

Por otra parte, la intuición del yo pensante como aquello que condiciona todo lo demás sin ser condicionado por nada, ha conducido a la substancia epistemológicamente definida, es decir, a la naturaleza simple, *primo per se*, que constituye el primer eslabón de la cadena de las certezas. La ciencia filosófica está, pues, en capacidad de constituirse a partir de allí, con tal que no deje de apoyarse en esta intuición primordial de mi yo pensante, que necesariamente escapa a todo engaño posible. Nos encontramos en presencia de ese «punto fijo y seguro» que permitirá levantar el mundo[1].

1 «Arquímedes, para sacar al globo terrestre de su puesto y transportarlo a otro lugar, sólo pedía un punto fijo y seguro. Tendré, pues, derecho a concebir elevadas esperanzas si soy lo suficientemente feliz como para encontrar una sola cosa cierta e indudable»: Segunda Meditación, IX, p. 19. Es el tropo de Epicarmo: Δοὸς μοι πῆ στῶ, καὶ κινήσω τὴν γῆν (Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo), que Jacobi aplicará, no a la evidencia intelectual sino a la creencia (Jacobi, epígrafe de *Über die Lehre Spinozas u.s.w.*).

Pero en cuanto al valor de la evidencia como criterio que las ciencias pueden utilizar, la certeza de hecho del *cogito* de ninguna manera ha abolido, de derecho, la hipótesis del genio maligno. Y al mantenerse esta hipótesis en vigor, el tránsito de la
155 certeza completa | del *cogito* a la certeza completa —tanto respecto a la verdad del sujeto en sí como a la del objeto en sí— de las otras ideas claras y distintas, se muestra como una extrapolación precaria e ilegítima. De derecho, la duda debe continuar gravando su valor objetivo. No puedo, pues, atribuirles de derecho otra verdad que la definida por la indiscutible necesidad con que nuestro entendimiento nos las impone; nada me autoriza a afirmar que lo que vale necesariamente para mí también vale necesariamente para las cosas. Todo lo que ahora sé con una certeza que nada puede conmover, es que las ciencias constituidas por la concatenación de las ideas claras y distintas son las únicas verdaderas ciencias posibles y válidas para la mente humana. Pero todavía no puedo afirmar que la mente alcance por su medio la verdad intrínseca de las cosas.

En lo que atañe a la misma filosofía, tal como emana directamente de la consideración del *cogito*, se ha convenido ya en que su necesidad la vuelve tan cierta como el *cogito*, pero que no puede conferirle un valor objetivo que sobrepase las afirmaciones que están permitidas en el seno del círculo que él describe. Así, la conclusión que vale para las ciencias propiamente dichas vale también para la ciencia filosófica, y el valor objetivo de las primeras sólo estará asegurado desde el momento en que se asegure el valor de la segunda.

Pero hay más. La certeza de hecho del mismo *cogito* constituye, en el marco de la duda universal, una excepción tan indiscutible de hecho como injustificada de derecho. Es por ello que en cuanto me separo del *cogito* actualizado para objetivarlo con respecto a mí, situándolo en el conjunto de los conocimientos que mi entendimiento ha considerado siempre como naturalmente verdaderos, vuelvo a encontrarlo confrontado al igual que éstos con la hipótesis siempre válida del genio maligno. Esta hipótesis lo relega entre las otras ideas claras y distintas, como si fuere una representación con el mismo título que ellas: la representación de «una cosa espiritual» por la que «me represento yo mismo a mí

mismo»[2]. Ella lo despoja de su privilegio. Así, a pesar del hecho, me veo obligado a volver a la duda en nombre del derecho, es decir, en nombre del principio del engaño universal, erigido desde el comienzo en regla imprescriptible de la búsqueda metódica. Prodúcese, en consecuencia, una oscilación entre el hecho y el derecho, entre la certeza de hecho de que existo cuando pienso y la duda absoluta alimentada de derecho por la hipótesis del Dios engañador. Esta oscilación vuelve precaria y tambaleante la certeza del *cogito*, | que deja de manifestarse como absoluta[3]. La certeza de 156
la certeza que la caracteriza parece requerir, a su vez, una certeza a la tercera potencia, que la consolidaría definitivamente. En otras palabras, si el grado de certeza es, como se ha visto, función del grado de la simplicidad y la absolutez de las razones, la deficiencia que aún manifiesta la certeza del *cogito* parece certificar que él no constituye la razón más simple y absoluta y que debe, a su vez, referirse a una razón más alta.

De esta manera se pone en cuestión la substancialidad epistemológica del *cogito*. Mi yo pensante se halla epistemológicamente establecido como substancia en tanto que se basta a sí mismo. Pero se establece de esta manera sólo para mí, en tanto que me planteo como que existo independientemente del resto. No es, pues, en este eslabón de la cadena de las razones, substancia por sí de una manera absoluta, sino bajo la condición contingente de que yo lo piense; en suma, sólo por el hecho de que lo pienso en tal o cual instante del tiempo: «Esta proposición "Yo soy, yo existo" es necesariamente verdadera *todas las veces* que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu»[4]. Hay certeza de mi yo sólo en ciertos instantes separados de intuición actual que no se sostienen por sí mismos y pueden ser al igual que no ser. En cuanto ceso de pensarme, ceso de manifestarme como existente. Ahora bien, es inevitable que yo cese de pensarme: en primer lugar, «porque soy de una naturaleza tal que no puedo tener el espíritu continuamente apegado a una misma cosa»[5]; luego, porque para extender

2 Tercera Meditación, IX, p. 34.
3 Ibíd., IX, p. 28.
4 Ibíd., p. 17. «Quoties a me profertur», VII, p. 25.
5 Quinta Meditación, VII, p. 69, l. 16; IX, p. 55. Cf.: «Observo en mi naturaleza la debilidad de no poder fijar continuamente mi mente en un mismo

mi ciencia, debo desviar de mí mi pensamiento en el instante que sigue, a fin de fijarlo en otros objetos[6]. Mi certeza propiamente dicha, sostenida por mi intuición actual, se desvanece entonces para ceder el lugar al recuerdo de mi certeza y de mi intuición. Ahora bien, incluso el recuerdo perfectamente fiel de mi estado de certeza no es en absoluto ese estado mismo, así como el recuerdo de la intuición no es esa intuición, pues se halla despojado de esa fuerza apremiante que me obligaba a estar cierto[7]. Al no
157 poseer ya la intuición que me volvía seguro | de mi certeza, ya no veo por qué estaba y debía estar seguro de ella. De inmediato me veo completamente atrapado por la duda que suscita la hipótesis del Dios engañador. Así, la certeza de la certeza, privilegio del *cogito*, se ve abolida del recuerdo de mi certeza. El *cogito* vuelve entonces a bajar al nivel de las verdades matemáticas, es decir, de esas ideas que aunque ciertas mientras se las contempla[8], no confirman sin embargo por sí mismas, pese a su claridad y distinción, la certeza de su certeza contra la duda con que las grava la hipótesis del Dios engañador. Y así como la certeza de estas verdades era a los ojos del ateo un mero prejuicio, también la certeza del *cogito* se mostrará como un prejuicio puro y simple[9]. En otras palabras, así como decía: «Pienso, luego existo; puede ser empero que si dejara de pensar, dejaría de existir», debo decir ahora: «Pienso que existo y sé que sé porque pienso que pienso; pero si llego a dejar de pensar que pienso, ¿no debo ineluctablemente dejar de pensar que existo, dejar de saber que sé, y por consiguiente dejar de estar cierto?». Ahora bien, inevitablemente dejo de pensar que pienso cuando, para extender mi ciencia, tengo que

---

pensamiento»: Cuarta Meditación, VII, p. 62, l. 2; IX, p. 49. De ahí el procedimiento que Descartes recomienda para suplir esta flaqueza: «Necesse est illas iterata cogitatione percurrere, donec a prima ad ultima tam celeriter transierim ut fere nullas memoriae partes reliquendo rem totam simul videar intueri»: *Regulae*, Regla II, X, p. 409, l. 5-8. Este procedimiento es siempre sólo aproximativo (*videar, fere*).

6 Ver *supra*, pp. 106 y 55 [94 y ss.].

7 Cf. sobre este punto los preciosos análisis de M. Lachièze-Rey (*Revista Filosófica*, agosto de 1937): «Reflexiones sobre el círculo cartesiano».

8 «No podría evitar considerarlas verdaderas *mientras* las concibo clara y distintamente»: Quinta Meditación, VII, p. 65, l. 6-9; IX, p. 52.

9 Carta a Clerselier sobre las Quintas Objeciones, IX, p. 205, l. 11-25.

apartarme de mí mismo para pensar en otra cosa. Así, mientras el *cogito* constituya el único punto de apoyo para la ciencia, la ciencia, es decir, una cadena de conocimientos para mí necesariamente ciertos, es imposible, pues en cuanto mi espíritu cesa de fijarse en el *cogito* para dirigirse a otra parte, este punto de apoyo se sume en la noche de la duda universal, arrastrando consigo toda la cadena de razones.

Es evidente que la razón superior que habrá que descubrir deberá escapar a esta precariedad y a esta temporalidad, y constituir una substancialidad epistemológica que se sostenga enteramente por sí misma y ofrezca de ese modo al saber la base inconmovible de la roca o de la arcilla. Se restaurará entonces la certeza de la certeza, ya no de hecho sino de derecho; ya no durante el relámpago de instantes contingentes sino por la totalidad del tiempo; ya no para una sola verdad particular (el *cogito*), sino para la totalidad de las ideas claras y distintas. Con toda evidencia, una razón de esa índole deberá implicar la refutación de la hipótesis del Gran Engañador. Un doble problema veráse resuelto de ese modo: en primer lugar, el problema de la certeza de mí mismo, fundamento de las necesidades subjetivas que constituyen las necesidades intrínsecas de toda ciencia humana; luego, el de mi certeza | relativa al valor objetivo de esas necesidades 158
subjetivas e intrínsecas.

Al haberse visto la misma certeza subjetiva, es decir, la del *cogito* nuevamente cuestionada, si no de hecho al menos en principio, por la subsistencia de derecho de la duda universal, será cierta en el mismo momento en que gracias a la abolición de este derecho se le restaure la certeza concerniente al valor objetivo de las verdades subjetivamente necesarias. Se producirá entonces un viraje: en cuanto esta razón superior haya abolido la duda universal que hacía tambalear mi certeza subjetiva de hecho, aparecerá la necesidad inmanente a las cosas como fundamento de mis necesidades intrínsecas y se revelarán entonces las necesidades de mi pensamiento claro y distinto como la expresión directa de la necesidad de las cosas[10].

10 Quinta Meditación, VII, p. 66, l. 21, p. 67, l. 5 y ss; IX, p. 53.

De ello se concluye que Dios será el eslabón superior de la cadena de las certezas; que él se establecerá finalmente como el único fundamento de la ciencia —en el lugar y puesto del *cogito*, que sólo se concebirá como su punto de partida[11]—; sin ello, un ateo que se contente con el *cogito* podría poseer una ciencia cierta, lo cual queda excluido[12].

El objetivo de la investigación es, pues, triple, aunque los tres formen uno solo: restaurar la certeza tambaleante del *cogito*, mediante el descubrimiento de la *ratio* que lo gobierna; cimentar de derecho mi certeza subjetiva y restituir su valor objetivo a todas las necesidades que el sujeto descubre en sus ideas claras y distintas; probar la existencia del Dios veraz.

La vía que esta investigación deberá seguir se halla indicada sin la menor ambigüedad por aquello que en ciertos instantes privilegiados sustrae al *cogito* a toda duda posible, a saber, la realización y la actualidad de su intuición. El progreso será posible sólo cuando, en vez de partir del *cogito* como de un punto inicial que se abandona para ir a otra parte, desviando de él el espíritu para llevarlo en el instante que sigue a otro objeto, no cesemos nunca, ni siquiera por un instante, de mantenernos ligados a él, quedando siempre al interior de la conciencia expresa de nosotros mismos, actualizada en la intuición que nos vuelve ciertos.

De ello se sigue que la investigación sólo podrá llevarse
159 adelante | en virtud del examen de lo que la intuición actual de mi yo coloca constantemente ante mis ojos.

2

Si reunimos estas dos exigencias —la de la certeza que conservar y la de la meta que alcanzar— se ve: 1) que el espíritu deberá

11 «Reconozco, pues, con toda claridad que la certeza y la verdad de toda ciencia sólo depende del conocimiento de Dios, de modo que antes de conocerlo yo no podía saber ninguna otra cosa»: Quinta Meditación, IX, p. 56.

12 Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 141; Respuestas a las Quintas Objeciones, VII, p. 384; Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, p. 428; *Principios*, I, art. 13; Conversación con Burman, V, p. 178.

«examinar su interior»[13], es decir, limitarse a explorar el contenido de su propia conciencia; 2) que pasando a esta exploración con miras a descubrir si hay en el espíritu pensamientos que poseen un valor objetivo, deberá limitar tal exploración al examen de aquellos de nuestros pensamientos que sean susceptibles de admitir ese valor, es decir, al examen de nuestras *representaciones*. La mente escudriñará entonces, en la intuición actual de su contenido, dada juntamente con la intuición actual de mí mismo, si encuentra características internas que le *obliguen* a investirles de ese valor.

De ahí deriva la necesidad de enumerar y clasificar previamente los diversos pensamientos de mi conciencia, de manera de poder determinarlos desde este doble punto de vista sin riesgo de omisión ni error. Entre ellos hay que descubrir, ante todo, aquellos que el genio maligno no puede gravar en su contenido propio, por cuanto ese contenido, contenido en sí en el ser de mi yo pensante, no contiene nada que desborde la certeza actual de mi *cogito;* en suma, no implica por sí mismo la posición efectiva de ninguna validez objetiva. Luego hay que delimitar el grupo de los pensamientos representativos, únicos que interesan a la presente investigación, a fin de eliminar todos los demás.

Estas dos preocupaciones inspiran por igual el recuento de los pensamientos al que ahora va a entregarse Descartes. Es cierto que el acento se pone en el primero de ellos, único que es expresamente mencionado: «Hace falta que divida aquí todos mis pensamientos en ciertos géneros y considere en cuál de éstos hay propiamente verdad o error»[14], pues los géneros de la última clase deben excluirse. Pero la segunda preocupación no se halla menos presente. Lo veremos con claridad cuando empiece la investigación propiamente dicha, la cual se restringirá expresamente al grupo de los pensamientos representativos o ideas anteriormente determinadas: trataráse de «escudriñar si entre las cosas cuyas ideas poseo hay algunas que existan fuera de mí»[15]. La enumeración de los pensamientos | deberá, pues, dar lugar a dos exclusiones 160

13 Segunda Meditación, IX, p. 27.
14 VII, p. 36, l. 30, p. 37, l. 1-3; IX, p. 29.
15 VII, p. 40, l. 5-8; IX, p. 31.

prejudiciales de diferente grado: exclusión de todos los pensamientos que al contener necesariamente error o verdad, son «capaces de engañarme»; exclusión de todos los pensamientos que al no ser representativos, no interesan a la investigación en proceso. Si la primera preocupación viene antes que la otra y es la única que se indica expresamente, se debe a que Descartes atribuye al hecho de descuidar la discriminación entre los pensamientos que no pueden ser engañadores y los otros, el error del sentido común —y también el error de los filósofos inspirados por el sentido común— en relación con el problema del valor objetivo de nuestras ideas. La vía legítima de la ciencia sólo puede descubrirse si el principio de este error se denuncia antes de cualquier otra cosa.

Consideremos esta clasificación alternativamente, según los dos puntos de vista que acabamos de precisar. Enfoquemos, ante todo, su función relativa a la selección precisa de los elementos de la conciencia, con miras a determinar sólo aquel sobre el que debe versar toda la investigación. Encontraremos una primera división entre, por una parte, el grupo de pensamientos «que son algo así como imágenes de las cosas», «únicos [a los que] conviene con propiedad el nombre de idea» —tales son entre otras «las ideas de hombre, de quimera, de ángel, de Dios, etc.»— y otro grupo de pensamientos: querer, temer, afirmar, negar, etc., que no son representaciones, sino que están constituidas propiamente por algo diferente que se añade a la idea y proviene de la acción del espíritu[16]. La investigación versará únicamente sobre el primer grupo, el de las *ideas*. En efecto, ninguna otra clase de pensamientos plantea el problema del valor objetivo, pues tal valor es concebible sólo para un contenido representativo. A este contenido representativo llama Descartes «realidad objetiva»[17]. ¿Qué es, efectivamente, para una idea poseer dicho valor sino no limitarse a ser una simple modificación de mi conciencia, sino representar además mediante su contenido, de una manera efectiva y no meramente ilusoria algo —una *res*, esencia o existencia— que está fuera de ella, de tal modo que me obligue

16 VII, p. 37; IX, p. 29.

17 La realidad objetiva es pura y simplemente el contenido representativo auténtico, es decir, el que se da con abstracción de los juicios que se le pueden sobreañadir.

a salir de mí mismo? Porque incluso si se trata de una idea que sólo me representa a mí mismo, esta idea tiene valor sólo si representa para mí lo que el yo es en sí, es decir, independientemente de quien representa en cuanto tal.

El resultado de esta clasificación es que se ponen de inmediato | en situación irregular los apetitos, los deseos, los juicios, 161
la voluntad, que no son representaciones.

Esta limitación preliminar del campo de la investigación ya sería por sí misma suficiente para poner en evidencia la imposibilidad de reducir en Descartes, como lo hacen algunos autores[18], la idea de Dios a la conciencia de mi voluntad infinita, pues al no ser la voluntad una idea, es decir, una «representación»[19], al no comportar ninguna «realidad objetiva», se excluye expresamente desde el comienzo de la categoría de pensamientos en la que figura la idea de Dios, y de una manera general, del género de pensamientos que habrá que tener en consideración para intentar llegar a Dios. Muy al contrario, la idea de Dios es la que, en virtud de su contenido representativo, me permitirá juzgar en qué medida y bajo qué aspectos es mi voluntad infinita como la de Dios, y por consiguiente descubrir que, en esa misma medida, mi voluntad es en mí aquello por lo cual «llevo yo una imagen y una semejanza de Dios»[20].

18 Cf. Laporte, *El racionalismo de Descartes*, pp. 123-125. G. Lewis, *El problema del inconsciente y el cartesianismo*, París, 1950, pp. 74-76.

19 «Al ser las ideas algo así como imágenes, no puede darse ninguna que no nos parezca representar alguna cosa»: VII, p. 44, l. 4; IX, pp. 34-35.

20 Cuarta Meditación, VII, p. 57, l. 13-15; IX, p. 45. La tesis de J. Laporte adolece en este caso sobre todo de una falta de claridad. Por una parte, señala correctamente que «el sentimiento de mi libertad implica la idea del infinito» (ob. cit., p. 123), que «implica y pone en contraste dos términos desproporcionados: mi ser imperfecto que desea y la idea de lo perfecto de la que penden mis deseos» (p. 124). Pero en vez de deducir de allí, en conformidad con el orden, la conclusión de que la idea de lo infinito es en mí la condición de la conciencia de mi libertad en tanto infinita, parece inclinarse hacia la conclusión inversa, a saber, que la experiencia de mi libertad en tanto infinita es en mí la condición o la fuente de la idea de infinito: «La idea de lo infinito tiene que venirnos "sólo de nosotros mismos". Una simple reflexión sobre mí me descubre al fondo de mi querer dos nociones primitivas que, de entenderse correctamente, forman una sola: el *libre albedrío* y *lo infinito*» (p. 125). Es cierto que la idea de lo infinito nos viene de *nosotros mismos*; ¿pero es este «nosotros mismos» mi voluntad o la realidad

Desbrozado el terreno de esta manera, sólo quedaría pro-
162 seguir | metódicamente la investigación, examinando «las diferentes ideas» conforme al orden y por grados, a fin de averiguar si hay entre ellas algunas cuyo contenido representativo (la realidad objetiva) me constriñan a poner fuera de él, es decir, fuera de mí, una realidad formal que le corresponda, de tal manera que el valor objetivo de la idea pueda verse necesariamente establecido. Y es así como Descartes va a proceder. Por el momento, sin embargo, deja la empresa para más tarde.

Antes de ello, en efecto, aparece la otra preocupación y se indica un nuevo punto de vista en la clasificación. Los pensamientos se reparten, a este respecto, en otros dos grupos: el de los pensamientos que no pueden dar lugar ni al error ni a la verdad, y el de los pensamientos que pueden dar «la ocasión de fallar». Al primer grupo pertenecen las ideas y las afecciones o voluntades (deseos, apetitos, etc.)[21]. Al segundo pertenecen los juicios. Debe, pues, excluirse este segundo grupo[22]. La justificación de tal exclusión se manifiesta como una cuestión necesariamente prejudicial, pues antes de adentrarnos en la nueva vía tenemos que estar seguros de que ella es la única correcta; hay que

---

objetiva de una idea? Los textos —y el orden— prueban que es la realidad objetiva de una idea. La señorita G. Lewis se pronuncia sin embigüedad en favor de la interpretación que parece deber excluirse: «La fuente de la idea de lo infinito no es, pues, alguna noción abstracta, misteriosamente depositada en la mente a su nacimiento, sino una experiencia concreta en la que el alma experimenta la amplitud de esa "capacidad positiva de determinarse" independientemente de cualquier determinación extraña...» (ob. cit.., pp. 74-75). «La separación en el hombre de una voluntad infinita y un intelecto limitado es un hecho de experiencia, y de este contraste surge el ideal de una perfeccción totalmente acabada y actual (...) La realidad objetiva que permite la toma de conciencia de la idea de Dios es nuestro mismo ser en tanto reflejo del ser supremo» (pp. 75-76). Se notará, en fin, que en la primera prueba por los efectos, Dios se demuestra por la acción causal ejercida sobre nosotros. La prueba es, pues, posible sólo gracias a la *passion* que esta acción produce en nosotros. Así, nada de lo que en nosotros es *activo* podría permitirnos demostrar a Dios. Por tal razón, desde el comienzo de la Tercera Meditación, Descartes elimina todo lo que, en el espíritu, constituye una «acción que se agrega a la idea», siendo que, precisamente, toda idea no es sino pura pasión. Cf. *Tratado de las pasiones*, arts. I y XVII.

21 VII, p. 37, l. 13-20; IX, p. 20.

22 VII, p. 37, l. 20-28; IX, ibíd.

abrirse paso echando abajo el obstáculo que levanta ante ella el sentido común, el cual sigue siempre la vía inversa, aquélla en que todas las conclusiones se fundan en los juicios.

Ahora bien, se establecerá que esta nueva vía es segura si se demuestra que se funda en la roca o en la arcilla de un elemento de mi conciencia en sí indudable, mientras que la vía del sentido común se apoya en la arena movediza del único elemento de mi conciencia del que no me es lícito fiarme: el juicio.

En efecto, si consideramos los diversos grupos de pensamientos que han sido enumerados, descubrimos que las ideas —lo mismo, por lo demás, que la voluntad y los deseos— no pueden, por sí mismas, comportar la más mínima falsedad. Porque sea que yo imagine una quimera o una cabra, sea que quiera o desee una cosa buena o mala, no es menos verdad que tengo una idea, que quiero, que deseo[23]. Por consiguiente, toda investigación que tome como punto de apoyo sólo el ser de estas realidades, tales como ellas se dan inmediatamente a mi conciencia, sin añadirles ni cercenarles nada, será necesariamente tan cierta como el *cogito* con el que estas realidades forman un todo. El genio maligno no puede, pues, engañarme cuando las percibo y las describo. No podrá, por tanto, engañarme cuando más tarde, | al considerar sólo el contenido de esas ideas, tal como éste 163
se da inmanentemente a mi conciencia, percibiré, en el contenido infinito de una de ellas, que ella implica necesariamente una causa real infinita que está fuera de mí y posee de ese modo un valor objetivo. Tampoco podrá engañarme cuando, al estar ya resuelto el problema del valor objetivo y demostrada la existencia de Dios, percibiré en mí mismo la infinitud de mi voluntad, y cuando aproximándola a la idea clara y distinta de Dios procurada por la Tercera Meditación, descubriré que, gracias a esta voluntad, me asemejo a Dios bajo ciertos aspectos[24].

Con el juicio ocurre algo completamente diferente. Parece, es cierto, que también se podría decir: «Sea que juzgue con verdad o falsedad, no es menos verdad que juzgo». El juicio es, en efecto, un hecho de conciencia, al igual que la voluntad, el deseo

23 VII, p. 37, l. 13-20; IX, p. 29.
24 Cuarta Meditación, VII, p. 57, l. 12-15; IX, p. 45.

o la idea. Pero cuando decía que la idea, el deseo y la voluntad en sí mismos no pueden engañarme, no me colocaba ya en el punto de vista de la forma de conciencia que les es común, sino en el punto de vista del contenido, que los diferencia entre sí en tanto ideas, deseos o voluntad[25]. Ahora bien, desde este punto de vista, no puedo decir del juicio lo que digo de los otros contenidos de pensamiento. Porque el contenido de la idea de quimera, o el contenido de una voluntad o de un deseo, que hace de éste voluntad o deseo de esto o aquello, no contiene en sí nada falso. No contiene ningún planteamiento de valor objetivo. Por consiguiente, se puede sin riesgo de error apoyarse en la presencia de ese contenido considerado en su desnudez. El contenido propio del juicio, por el contrario, no es otra cosa que la afirmación o la negación de la verdad de la idea, es decir, la afirmación o el rechazo de su valor objetivo. Contiene, pues, necesariamente la verdad o el error en acto. Una investigación que toma como punto de partida esas afirmaciones se halla, pues, a merced de la falsedad. Es de ese modo evidente que un terreno sólido sólo puede encontrarse más acá de los juicios, es decir, en los contenidos en que tal o cual juicio se verá llamado a ejercerse, los cuales son indiferentes a la verdad o a la falsedad en acto. En efecto, sólo por el análisis de estos contenidos podrá descubrirse aquello que justifica o invalida los juicios emitidos a su propósito.

En lo que atañe al problema que aquí nos ocupa, esta perentoriedad es particularmente evidente. Lo que define la idea es su propiedad de manifestarse como una imagen que se refiere a un objeto que está fuera de ella[26]. Lo que define el valor objetivo

25 Como se vio más arriba (pp. 175 y ss. [151 y ss.]), una de las diferencias entre la Segunda y la Tercera Meditación es que la Segunda se preocupa de la forma de la conciencia y la Tercera de los contenidos.

26 Cf. Conversación con Burman: «*Et quia nullae ideae nisi tantum rerum* [*ou rei*] *esse possunt*» (en texto de las *Meditaciones* se lee «*tanquam rerum*»). Burman opone la idea de la nada. Descartes replica que es una idea negativa y que apenas (*vix*) si se la puede llamar una idea. Y declara que entiende aquí la *idea* en su sentido propio y estricto. Tenemos sin duda ideas de nociones comunes, que no son cosas propiamente dichas. La idea se toma entonces en un sentido más amplio: v, p. 153. Por lo demás, estas ideas no dejan de estar en nuestro espíritu como imágenes de las relaciones pertenecientes a los seres.

de una idea | es su propiedad, ya no sólo de *presentarse como* un cuadro, sino de *ser efectivamente* el cuadro de un objeto que le es exterior. Pretender resolver la cuestión de su valor objetivo partiendo del juicio que la refiere efectivamente a ese objeto es suponer el problema resuelto y embrollar enteramente el orden de las cuestiones. En efecto, a la idea se le puede atribuir definitivamente un valor objetivo en virtud del juicio que se le ha otorgado sólo cuando este juicio es legítimo. Pero sólo podemos saber si es legítimo cuando hemos descubierto que la idea posee efectivamente ese valor y que así el juicio está autorizado a afirmarlo. Y sólo podemos hacer este descubrimiento cuando podemos saber que un objeto existe fuera de la idea y le corresponde; lo cual ignoramos por el momento, por la hipótesis del genio maligno; y no vemos cómo podría alguna vez conocerse, como no sea por revelaciones imprescriptibles, inmanentes a algún contenido interior a la idea. Es, pues, el valor objetivo reconocido a la idea el que debe legitimar el juicio de valor objetivo, y no el juicio de valor objetivo el que debe legitimar el valor objetivo de la idea. De otro modo, mi juicio sólo podría ser arbitrario y la conclusión que yo creería poder derivar de él sería también necesariamente arbitraria: 164

> En efecto, el error principal y más ordinario que puede encontrarse en estos juicios consiste en juzgar que las ideas que están en mí son semejantes a cosas que están fuera de mí; pues es indudable que si yo considerara las ideas sólo como determinados modos o maneras de mi pensamiento, sin querer referirlas a algo exterior, apenas si podrían darme ocasión de errar[27].

Esta vía, que consiste en apoyarse en el único elemento de la conciencia del que no se puede confiar, es decir, en el juicio, vía que conduce a confundir el problema de la validez objetiva de las ideas con el de la verdad de los juicios, vía que llega a trastrocar el orden verdadero de las cuestiones tratando el primer problema a partir del segundo, es la vía del sentido común. Es natural que conduzca al fracaso. La determinación exacta de los errores

27 VII, p. 37, l. 22-28; IX, p. 29.

165 que han podido conducir a ella permitirá, pues, | columbrar lo que hay que hacer para descubrir otra vía, que será la de la razón y la ciencia. Será preciso restablecer el orden verdadero de las cuestiones, distinguirlas en vez de confundirlas, lo cual sólo es posible haciendo abstracción en el punto de partida del elemento eminentemente falible en el que se apoyan todas las concepciones de la conciencia vulgar.

Pero el restablecimiento del orden verdadero es difícil. Efectivamente, aunque es fácil cercenar de la idea todas las acciones del espíritu que se añaden a ella, tales como la voluntad, el deseo, etc., es mucho más difícil excluir de ella la acción del juicio, pues ésta parece formar un todo con la idea. La idea, en efecto, se presenta por sí misma como una imagen que se refiere a un objeto que está fuera de ella, y el juicio se le añade para afirmarla como correspondiendo *efectivamente* a ese objeto; los dos elementos son diferentes, pero es fácil confundirlos puesto que la idea se presenta por sí misma como siendo lo que el juicio afirma que ella es. Sin embargo, al consistir la verdad y la falsedad sólo en referir legítima o ilegítimamente por obra del juicio una idea a una cosa que está fuera de ella, la verdad y la falsedad son sólo un hecho del juicio, no de las ideas, las cuales, al ser ajenas a esta atribución, no son en sí ni verdaderas ni falsas. Por otra parte, el valor objetivo de la idea es la propiedad de su contenido, una propiedad independiente del juicio, de relacionarse efectivamente con el objeto al que ella remite. Así, la legitimidad del juicio, es decir, la determinación de su verdad, sólo puede fundarse en la determinación previa del valor objetivo de la idea. Precisamente, en esta Tercera Meditación, se trata de examinar, no la verdad o la falsedad de los juicios, sino la verdad o más precisamente el valor objetivo de las ideas. Hay que determinar si hay en mí ideas que con toda certeza poseen un valor objetivo. En consecuencia, habrá que escudriñar en el mismo ser de las mismas ideas, al margen de todo juicio de objetividad acerca de ellas, unos signos característicos inmanentes tales que su correspondencia con un ideado sea no sólo posible, sino necesaria; y necesaria con una necesidad comparable a la del *cogito*, es decir, con una necesidad a la que no puedo sustraerme más que a mí mismo. Sólo a continuación se hará posible pronunciarse sobre la legitimi-

dad de los juicios de objetividad hechos acerca de las ideas, es decir, sobre la verdad o la falsedad de los juicios. Se podrá entonces juzgar en cierto modo tales juicios, y cuando percibamos que son legítimos, adquirir la certeza de su certeza.

Al ser el valor objetivo una propiedad de la idea, no del juicio, y al ser la verdad una propiedad del juicio, no de la idea, el problema del valor objetivo de la idea y el de | la verdad del 166
juicio son completamente diferentes y deben distinguirse cuidadosamente[28]. En consecuencia, habrá que considerarlos por separado, y por tanto considerarlos en Meditaciones diferentes, pues es preciso tratar «cosas separadas en Meditaciones separadas»[29]. Al primer problema está reservada la Tercera Meditación; al segundo la Cuarta.

El orden exige que el problema del valor objetivo se trate antes que el de la verdad del juicio. En efecto, de acuerdo con lo que precede, se ve que la determinación del valor objetivo de la idea es condición del veredicto sobre la verdad del juicio. Además, se constata psicológicamente —o con más exactitud fenomenológicamente, pues esta constatación envuelve una relación necesaria— que las ideas pueden existir sin nuestros juicios acerca de ellas —así como pueden existir sin el sentimiento, el deseo, la voluntad—, pero no a la inversa. Esta dependencia irreversible de estos diversos elementos de conciencia con respecto a la idea sólo expresa la substancialidad de la inteligencia, necesariamente establecida por el *cogito* y que hace de las diversas facultades, distintas del entendimiento puro, modos incapaces de existir sin el intelecto, el cual, en cambio, puede existir sin ellos. El examen de las ideas que constituye el contenido del entendimiento en general

28 Por extensión, Descartes atribuye el calificativo de *verdad* y *falsedad* a las ideas que no poseen un valor objetivo y que, sin embargo, en virtud de su constitución de ideas, se anuncian remitiendo a un objeto que nos es exterior y del que serían copias. Se trata de la falsedad material, por oposición a la *falsedad verdadera y formal*, que es característica del juicio. Pero mientras el juicio no se deje arrastrar por este aspecto de la idea, no habrá ninguna falsedad en acto; sólo habrá la realidad objetiva de la idea puesta en nosotros y que escapa al error, aunque pueda en cierta medida incitar nuestro juicio hacia él («apenas si podrán dar ocasión de errar»).

29 Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 130, l. 10-16; IX, p. 103.

debe, pues, preceder al del juicio y, por tanto, al de la voluntad implicada por el entendimiento.

Por ahí se ve que la observación psicológica —o la descripción fenomenológica— que certifica la independencia de las ideas respecto a las otras modalidades del espíritu y la tesis del intelecto como atributo principal de la substancia, en relación con el que las otras facultades son sólo modos contingentes, coinciden en imponer la disociación del problema del valor objetivo de las ideas y el de la verdad del juicio, y en subordinar el segundo al primero en conformidad con el orden. En fin, esta disociación anuncia la oposición entre el entendimiento y la voluntad, que explicitará la Cuarta Meditación.

El orden de las razones que impone esta disociación y esta subordinación destruye el obstáculo prejudicial que el sentido
167 común | oponía a la definición correcta del problema. En efecto, al prevenir la confusión de la idea y el juicio, del valor objetivo y la verdad formal, conjura el absurdo básico que consiste en fundar el valor objetivo de las ideas en el juicio de objetividad arbitrariamente pronunciado acerca de ellas. Al ser la determinación del valor objetivo intrínseco de la idea la única que permite legitimar el juicio, dos exigencias se ven formuladas de inmediato: ante todo, la suspensión de todo juicio de objetividad como condición de posibilidad del examen del valor objetivo; en segundo lugar, la determinación de este valor mediante la búsqueda dentro de la misma idea de las *razones* que conducen a reconocerla como correspondiendo efectivamente o no correspondiendo a una cosa fuera de mí.

Ya en la doctrina del sentido común se distinguen, pues, dos grados de error. Es verdad que el sentido común se equivoca al creer que nuestras ideas sensibles son en mí el fiel reflejo de cosas exteriores a las que se asemejan. Pero este error tiene su fuente en un error más importante, a saber, en que sin desconfiar del juicio, único que puede estar sujeto a la falsedad, se parte del juicio de objetividad para determinar el valor objetivo, siendo así que el método inverso es el único legítimo. No hay que creer que el sentido común se equivoca al estimar de una manera general que las ideas representan cosas exteriores a ellas, pues ésta es la definición misma de la idea; y si ninguna idea tuviese un corres-

pondiente fuera de ella, ninguna podría ser positivamente verdadera y la ciencia sería imposible. Pero se equivoca al creer que las ideas *sensibles* reflejan las cosas exteriores. Lo condenable no es el principio de la correspondencia de la idea con el ideado, sino la aplicación de este principio que al juicio le ocurre hacer aquí. Ésta es la ocasión en que nuestro juicio comete su «error principal y más ordinario», pues suele aplicar efectivamente este principio sin razón ni reflexión. Con la misma irreflexión y no menos sinrazón aplica, por otra parte, el principio de causalidad, cuando cree sólo por un impulso ciego que las cosas sensibles son en mí la causa de las ideas sensibles. El error no está, pues, en los mismos principios, sino en su aplicación ilegítima o irreflexiva.

La refutación de la tesis del sentido común tiene, pues, un doble alcance: uno muy general, que apunta al método fundado en el juicio, y otro más restringido, que apunta a la conclusión de este método relativa al privilegio de verdad concedido de ordinario a la idea sensible. El error del sentido común relativo al valor objetivo que atribuye al conocimiento sensible es una ilustración por las consecuencias del error fundamental del | método que confunde 168
valor objetivo de la idea y verdad del juicio, que coloca el centro de gravedad del problema en el juicio, en vez de colocarlo en el contenido de la idea considerado en sí mismo, más acá del juicio.

3

Para mejor refutar al adversario, Descartes empezará por situarse en su punto de vista, el del sentido común; es decir, que partirá de esos juicios ciegos que éste acepta sin crítica como evidencias indudables. Ahora bien, el resultado de tales juicios se resume en esa creencia de que todo nuestro conocimiento nos viene de las *ideas sensibles*, de que estas ideas son las *imágenes fieles* de las cosas exteriores y de que ellas encuentran su *origen* en éstas[30].

La refutación de esta tesis da lugar, en consecuencia, a una nueva enumeración y a una nueva clasificación, esta vez no entre los pensamientos, sino entre las ideas. Son los tres géneros

30 VII, p. 37, l. 22; IX, p. 29.

de ideas: *innatas, facticias* y *adventicias*[31]. Esta enumeración, como la de los pensamientos, constituye una operación prejudicial. No pertenece al cuerpo de la investigación sino que también él está destinado a hacer la vía practicable.

Esta clasificación se hace desde el punto de vista del origen de las ideas. Sin embargo, el problema que se trata de resolver no es en absoluto el de su origen sino, lo sabemos ya, el de su valor objetivo. Pero, puesto que el sentido común cree poder resolver el problema del valor objetivo refiriéndose al origen de las diversas ideas, que supone conocido, es necesario seguirle en su propio terreno y clasificar en consecuencia las ideas desde el punto de vista de su origen aparente y, por tanto, conceder provisionalmente a las ideas adventicias el privilegio del valor objetivo. Sólo ellas se muestran a los ojos del sentido común como extrayendo su origen de una acción ejercida sobre mí, por la cosa exterior que ellas pretenden representar. Y el sentido común cree que *ya que ellas son producidas por la cosa exterior*, son necesariamente sus fieles imágenes. Pero esta clasificación según el origen, tal como el sentido común lo concibe, no prejuzga en nada sobre el verdadero origen, que por el momento se mantiene desconocido: «Porque puedo acaso persuadirme de que todas estas ideas son del género que llamo adventicias y vienen de fuera, o que todas han nacido conmigo, o | que todas han sido hechas por mí»[32]. 169
Esta clasificación se efectúa a nivel de la conciencia vulgar y descansa enteramente en sus juicios espontáneos.

Para destruir la tesis del sentido común, Descartes la enfocará como un caso particular de ese nefasto método general que consiste en tratar el problema del valor objetivo de las ideas a partir de los juicios, en vez de partir de los otros elementos de conciencia que están más acá de la región de lo falso y lo verdadero. Ahora bien, los juicios que aquí intervienen son dos: 1) un juicio sobre el origen, y 2) un juicio sobre el valor objetivo, que consiste en afirmar, en virtud del juicio de origen, la conformidad de la idea como imagen o cuadro con la cosa de la que sería copia: este segundo juicio aparece como siguiéndose del primero. La re-

31 VII, p. 37, l. 29, p. 38, l. 1 y ss.; IX, p. 29.
32 VII, p. 38, l. 8-10; IX, p. 30.

futación de Descartes consistirá en probar que estos juicios son arbitrarios y que las afirmaciones que de ellos resultan en relación con el valor objetivo privilegiado de las ideas adventicias son no sólo arbitrarias, sino falsas.

El primero de estos juicios pretende fundarse, en primer lugar, en una apelación a la naturaleza, inclinación irrazonada que me lleva a ver en las cosas exteriores la causa de mi percepción: pero la experiencia me enseña que la inclinación natural me engaña en lo que atañe al bien; puede, pues, engañarme en lo que atañe a la verdad. Pretende fundarse, en segundo lugar, en el constreñimiento sufrido por mi voluntad en el seno de la percepción. Pero el mismo constreñimiento sufro en el sueño. Nada me impide, pues, conjeturar que hay en mí una facultad aún desconocida que produce en mí la representación de la cosa exterior y se opone a mi voluntad de la misma manera en que pueden oponerse a ella mis inclinaciones naturales. Este primer juicio —juicio de origen—, incluso si no resulta falso de hecho[33], es injustificado de derecho.

El segundo juicio consiste en afirmar que la idea se asemeja a la cosa exterior por cuanto ésta es la causa de aquélla. Pero incluso si lo fuera, de ello no se seguiría en absoluto que la idea le es semejante[34]. Mi razón me hace pensar, en efecto, que la idea del sol astronómico, que ella extrae de sí misma a partir de sus ideas innatas, es mucho más semejante al | sol real, que sería la 170
causa de mi idea adventicia, que esta idea adventicia a su causa. El problema de la validez objetiva no es necesariamente zanjado por el problema del origen. Este juicio de validez objetiva es, pues, tan injustificado de derecho como el juicio de origen en el que se apoya[35]. Así, pues, el sentido común procede arbitrariamente tanto respecto al juicio de origen o causalidad, como respecto al juicio de pleno valor objetivo o semejanza de la idea con su ideado.

33 VII, p. 38, l. 11; p. 39, l. 1-14; IX, pp. 30-31.

34 «Porque aunque cada uno se persuada comúnmente de que las ideas que tenemos en nuestro pensamiento son completamente semejantes a los objetos de los que proceden, no veo ninguna razón que nos asegure que ello es así, sino que observo muchas experiencias que deben hacernos dudar de ello»: *Tratado de la luz*, XI, p. 4.

35 VII, p. 39, l. 15-29; IX, p. 31. Cf. en *Tratado de la luz*, el famoso ejemplo del gendarme, XI, p. 6.

Sus juicios, lejos de descansar en «razones» sacadas de la naturaleza de las ideas, sólo se producen por un «impulso ciego y temerario»[36].

El conjunto de esta refutación certifica que el sentido común se extravía a la postre en un error quíntuple:

1. Se equivoca al ver en las ideas sensibles las imágenes de las cosas exteriores.

2. Se equivoca en cuanto al método general, creyendo poder resolver el problema del valor objetivo de las ideas a partir de juicios que se lo atribuyen espontáneamente.

3. Se equivoca al resolver el problema del *origen* de la idea adventicia por un juicio arbitrario que, incluso si no es realmente falso, carece en este caso de fundamento y garantía para quien lo pronuncia.

4. Se equivoca al fundamentar su juicio de *valor objetivo* en el juicio de *origen*, pues al ser este último juicio gratuito, trae consigo la misma gratuidad en el juicio que se sigue de él.

5. Se equivoca al pensar que el juicio sobre el origen siempre autoriza de derecho el juicio de valor objetivo. Es cierto que una idea de la que sé con toda certeza que trae su origen de la cosa exterior que pretende representar, tiene en esta medida cierto valor objetivo, pues innegablemente hay fuera de ella una cosa real a la que remite. Pero de ninguna manera tenemos de ese modo la seguridad de que nos la haga *conocer*, es decir, de que nos dé de ella un «cuadro». Ahora bien, es la conformidad de la idea con aquello que representa lo que constituye propiamente su valor objetivo, y no el hecho de que sea verdaderamente producida por una cosa exterior, a la que podría no asemejarse. Una idea innata, aunque no provenga de la causalidad ejercida sobre mí por la cosa que ella representa, puede muy bien poseer un pleno valor objetivo, es decir, ser la imagen semejante a la cosa que se halla fuera de mí, mientras que la idea adventicia, que efectivamente es
171 causada en mí por la acción | de la cosa exterior existente, no tiene, por decirlo así, valor objetivo, pues aunque puede atestiguar sobre la existencia de la cosa, la deja completamente desconocida en sí. Así, la idea innata de triángulo representa adecuadamente la esencia del triángulo, tal como ésta se comprende en la esencia

36 Ibídem.

de la extensión fuera de mi pensamiento; la idea del sol, «sacada de las razones de la astronomía, es decir, de ciertas nociones nacidas conmigo», es semejante o lo más semejante posible al sol real fuera de mí. Por el contrario, las ideas de las cualidades sensibles, color, olor, calor, etc., o la idea sensible de sol, sólo tienen un valor objetivo reducido a casi nada, pues, suponiendo que se refieren efectivamente a cosas o a propiedades extensas reales fuera de mí, que son en mí la causa de ellas, no son en absoluto sus copias y de ninguna manera nos permiten conocer la naturaleza de esta causa, que no tiene nada en común con ellas, siendo así que es en sí una «variedad» geométrica.

4

Esta refutación pone de relieve cierto número de consecuencias capitales.

En primer lugar, los juicios de origen se hallan expuestos a los mismos riesgos y a las mismas incertidumbres que los juicios de valor objetivo. Ahora bien, el primero es un juicio de *causalidad,* el segundo un juicio de *semejanza entre la idea y su ideado.* Dicho de otra manera, *el principio de causalidad y el principio de semejanza de la idea con su ideado* se hallan sujetos a las mismas condiciones de aplicabilidad legítima. Para evitar el error, es necesario con respecto a uno y otro practicar la εποχη y considerar los contenidos en sí mismos tales como ellos son, haciendo abstracción de los juicios que se les sobreañaden. *El principio de causalidad no goza, pues, a este respecto, de ningún privilegio en relación con el principio de la correspondencia de la idea con su ideado.* Puede dar lugar tanto como este último a los más graves errores, y el sentido común lo aplica igualmente mal.

Yerran, pues, por completo los intérpretes que creen que la refutación de la tesis del sentido común elimina como falso el principio de la correspondencia de la idea con su ideado, para dejar subsistir únicamente el principio de causalidad, y acusan en consecuencia a Descartes de contradecirse cuando ulteriormente parece seguir recurriendo a ese principio[37]. | Es cierto que Descartes 172

37 Liard, ed. de los *Principios*, p. 102. Hamelin, *El sistema de Descartes*, p. 198. El punto de vista de Descartes es a este respecto comparable al de Kant: «¿Qué es

ha declarado que «el error principal y más ordinario del juicio» consiste en que «juzgo que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí»[38]; pero con ello no quiere decir en absoluto que sea siempre falso que algunas ideas puedan corresponder efectivamente a esos ideados sino sólo que muy a menudo el juicio afirma equivocadamente dicha correspondencia; de la misma manera como le ocurre afirmar erróneamente, o al menos sin pruebas, que tal o cual cosa es la causa de mi idea.

---

la verdad? La definición nominal de la verdad, según la cual ésta es el acuerdo del conocimiento con su objeto se admite y supone en este lugar, pero se quiere saber cuál es el criterio general y cierto de la verdad de todo conocimiento. Es ya una grande e infalible prueba de sabiduría y claridad saber lo que razonablemente se debe preguntar (...) Si la verdad consiste en la concordancia de un conocimiento con su objeto, este objeto debe por el mismo hecho distinguirse de cualquier otro; porque un conocimiento es falso cuando no concuerda con el objeto al que se refiere, incluso, si por otra parte contiene ideas aplicables a otros objetos. Por otro lado, un criterio universal de verdad sería el que podría aplicarse a todos los conocimientos, sin distinción de sus objetos. Mas puesto que en él se haría abstracción de todo contenido del conocimiento (de su relación con el objeto) y puesto que la verdad versa precisamente sobre ese contenido, es evidente que es del todo imposible y absurdo exigir una marca distintiva de verdad del contenido de los conocimientos y que no se podría encontrar un signo de verdad a la vez suficiente y universal, etc.»: *Krit. der r. V*, «Transc. Logik» (ed. Hartenstein), III, pp. 86-87. Descartes se ha percatado de la dificultad aproximadamente en los mismos términos. Lo completamente diferente es su solución. Kant recupera un contenido universal gracias a la intuición pura *a priori* del espacio y el tiempo y puede, de ese modo, descubrir un criterio de verdad válido *a priori* para todo contenido posible del conocimiento; instaura así una *lógica trascendental* o ciencia de las reglas del pensamiento puro de un objeto. Descartes establece el valor objetivo cierto de una idea privilegiada *diferenciada de todas las otras en cuanto a su objeto*, la idea de Dios, probando su conformidad necesaria con el objeto que pretende representar. Y lo prueba descubriendo en su *contenido* características tales que este valor debe serle necesariamente reconocido. Funda de ese modo un criterio a la vez universal y suficiente de la verdad de los contenidos de dos maneras: por una parte, refutando al genio maligno, lo cual restituye a la claridad y a la distinción su aptitud para certificar el valor objetivo de las ideas, aptitud que nuestro entendimiento le reconoce de una manera natural; por otra, al descubrir que la *presencia indudable de una verdad* (objetiva) en el contenido de una idea implica necesariamente su verdad. Ahora bien, esta presencia es inmediatamente cierta para mi entendimiento al tratarse de las ideas claras y distintas. Es por el contrario incierta al tratarse de las ideas oscuras y confusas. Cf. *infra*, p. 257 [219].

38 Tercera Meditación, VII, p. 37, l. 23-25; IX, p. 29.

El error se da, pues, casi siempre en la aplicación de los principios, no en los mismos principios. ¿Cómo, en efecto, podría Descartes negar la verdad en sí del principio de la correspondencia de la idea con lo ideado, pues éste nos es enseñado por la luz natural con el mismo título que el de la causalidad?[39] ¿No es por él por el | que la idea se define?[40] ¿Y no es verdad que sin él no 173
podría definirse ni siquiera la noción de valor objetivo? Indagar la solución del problema del valor objetivo es, en efecto, indagar cómo es posible aplicar legítimamente este principio, es decir, indagar si «entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí»[41]. Es, pues, al igual que el principio de causalidad, perfectamente verdadero en sí mismo y cuestionable sólo en su aplicación. Esta aplicabilidad se torna radicalmente imposible por el artificio del genio maligno, que constriñe al yo a negar provisionalmente toda cosa exterior a él, sea existente o simplemente posible. Pero el principio se mantiene disponible y listo para ser aplicado para el caso en que este artificio sea destruido, caso en el que se demostraría que una cosa existe fuera de mí y que me es permitido afirmar que la conozco, es decir, afirmar que se halla en mi entendimiento en tanto realidad objetiva, exactamente como se halla fuera de él en tanto realidad formal.

En segundo lugar, esta refutación pone de manifiesto las relaciones complejas que unen y distinguen el problema del origen y el problema del valor objetivo de la idea. En sí, los dos problemas se manifiestan ante todo como distintos, y aunque pueden, como se verá muy pronto, vincularse entre sí, es en todo caso indiscutible que el sentido común ha establecido entre ellos una vinculación arbitraria. Se ha visto, en efecto, que el juicio de origen no puede, en lo que a la idea adventicia se refiere, fundar el juicio de valor objetivo. De ello resulta que la *presunción de origen* no puede decidir de antemano sobre el valor objetivo de la idea.

---

39 «La luz natural me hace conocer con evidencia que las ideas son en mí semejantes a cuadros o imágenes, etc...»: Tercera Meditación, VII, p. 42, l. 11-12; IX, p. 33. «Y tanto más que al ser las ideas algo así como imágenes, no puede haber ninguna que no nos parezca representar alguna cosa»: VII, p. 44, l. 4; IX, pp. 34-35. Cf. Conversación con Burman, 16 de abril de 1645, V, p. 153.

40 Tercera Meditación, VII, p. 37, l. 3-4; IX, p. 29.

41 Tercera Meditación, p. 40, l. 6-7; IX, p. 31.

Es una consecuencia importante, pues reduce de golpe a pura nada las objeciones de todos aquellos que niegan el valor de las pruebas de la existencia de Dios con el pretexto de que la idea de Dios sería una idea facticia, es decir una «*quimera*», o una idea adventicia, es decir, «*adquirida de oídas*». ¿Qué importa, en efecto, este presunto origen de la idea desde el momento en que nos situamos sólo frente a su contenido, es decir, a su realidad objetiva, la cual sigue siendo la misma sea cual fuere nuestra hipótesis acerca de su origen?[42] Si descubrimos, por una inspección del espíritu, que este contenido posee una perfección tal que sobrepasa la fuerza de nuestro espíritu y sólo puede haber sido puesto en nosotros por el
174 mismo Dios, estaremos obligados a referir | la idea a Dios y a atribuirle un valor objetivo, incluso si hemos empezado admitiendo que era facticia (quimérica) o adventicia.

Es verdad que en este caso nos encontraremos con que hemos resuelto de esa manera la hipótesis de que la idea de Dios es facticia o adventicia[43], y hemos resuelto también el problema de su origen. Habremos resuelto paradójicamente el problema del origen al intentar resolver el del valor objetivo, y recíprocamente, al haber descubierto que Dios es causa y arquetipo necesario de la idea que tengo de él y que esta idea tiene necesariamente un valor objetivo, descubro que Dios es causa de mí mismo y que esta idea, «al igual que la idea de mí mismo, ha nacido y ha sido producida conmigo desde el momento en que he sido creado»[44]. Así, en un plano superior, el problema del origen se encuentra con el problema del valor objetivo por intermedio del problema del fundamento

42 Carta a Clerselier, 23 de abril de 1649, v, p. 354, l. 8-18. Cf. *infra*, nota 51. Cf. Conversación con Burman, v, p. 160: «Quicquid distincte et clare in chimera concipi potest, illud est ens verum, nec est fictum, quia habet veram [immutabilem] essentiam; et illa essentia tam a Deo est quam actualis aliarum rerum».

43 En conformidad con el punto de vista de la conciencia común, la palabra «adventicio» designa las ideas que me son impuestas por una causa extraña corporal. Ellas me advienen en el transcurso de mi vida. La idea de Dios en tanto producida en nosotros por Dios podría literalmente calificarse de adventicia, pues proviene de una causa exterior a mí mismo. Pero es una idea innata porque se implanta en mi entendimiento desde siempre. El término «adventicio» concierne sólo a las ideas que me ocurren en el transcurso de mi existencia.

44 Tercera Meditación, ix, p. 41.

de la «principal de mis ideas»[45]. El fundamento otorga el origen, y a partir del origen establece el valor objetivo. Dicho origen es insospechado en el plano de la conciencia común, en el que se dice simplemente que toda idea innata, por oposición a las ideas sensibles, «me viene sólo de mi propia naturaleza»[46].

¿Pero cómo el problema del valor objetivo de la idea puede, a propósito de la idea de Dios, conjugarse necesariamente con el de su origen, si Descartes ha demostrado que los dos problemas son distintos y que no se puede probar el valor objetivo por conducto del origen? Lo que ocurre es que entonces el origen era postulado y no demostrado, y que lo negado no era tanto que fuera necesario, sino que fuera suficiente zanjar el problema del origen para resolver el del valor objetivo. La duda maléfica versa ahora sobre dos puntos capitales: 1) la existencia de las cosas (esencias o existencias) fuera de mí; 2) la posible conformidad de mi idea con tales cosas, caso de que ellas existan. Ahora bien, es evidente que no hay representación posible de tales cosas si ellas no existen. Es, en cambio, no menos evidente que no puedo estar cierto de que mi idea representa la cosa por | solo el hecho de que haya 175
probado que hay, efectivamente, cosas fuera de mí y que esas cosas exteriores a mí son la causa (o la ocasión) de mis ideas.

Por ahí se ve que el problema del valor objetivo debe complicarse necesariamente y desdoblarse. Habrá que establecer que hay una cosa fuera de mí y además que una de mis ideas se refiere necesariamente a ella y me la hace *conocer*, es decir, me presenta *su copia fiel*. Esta ineluctable complicación es la que vincula, en un plano superior, el problema del origen de la idea con el de su valor objetivo; en este caso, el problema del origen de la idea de Dios con el del valor objetivo de esta idea, la cual debe aparecer como la única que, por sus propiedades, permite resolver estos dos problemas a la vez. Se tratará entonces, haciendo abstracción de todo juicio —que, por hipótesis, puede engañar— de colocarse ante los contenidos de las ideas y preguntarse si se da entre ellos al menos uno que sea tal que me vea *obligado,* por una

45 «Las verdaderas ideas que han nacido conmigo, la primera y la principal de las cuales es la de Dios»: Quinta Meditación, VII, p. 68, l. 8-10; IX, p. 54.

46 «Haec non aliunde habere videor quam ab ipsamet natura»: VII, p. 38, l. 3.

parte, a atribuirle como origen la misma cosa que representa, y por otra, a pensar que tal cosa *no puede* ser diferente en sí de lo que mi idea me representa. Si descubro tal contenido, estaré entonces cierto de que por mi idea *conozco* efectivamente una cosa fuera de mi. Habré probado de un solo golpe la *existencia* de una cosa fuera de mí y el *conocimiento* efectivo de tal cosa por mi idea. La solución del problema del origen de mi idea parece ser, pues, la condición *sine qua non* de la solución del problema de su valor objetivo: condición *sine qua non* y por tanto condición primera, prejudicial; pero de ninguna manera condición suficiente, pues es completamente evidente que para obtener la demostración completa hace falta que haya, además, en mi idea, una característica *sui generis* que me permita afirmar también que ella debe asemejarse necesariamente a la cosa existente, la cual por otra parte es con toda seguridad su causa.

Vemos, pues, que cada uno los dos principios, el de causalidad y el de la correspondencia de la idea con su ideado, deberán desempeñar un papel en la demostración del valor objetivo de nuestras ideas, y más precisamente en la *demostración del valor objetivo de mi idea de Dios*, una demostración que, como se verá, coincide con la *demostración de la existencia de Dios*. Sin el principio de causalidad me sería imposible elevarme a la existencia de Dios. Sin el principio de la correspondencia de la idea con su ideado, sería imposible demostrar que mi idea de Dios es la imagen de su ser y me permite conocerle, ya que probar que una cosa es efecto de otra no basta para establecer que se le asemeja. | La «nueva vía», que ha permanecido oculta al sentido común y a la filosofía tradicional y en la que Descartes quiere adentrarse, consistirá en encontrar el medio de aplicar legítimamente estos dos principios.

176

Después de la demostración de la existencia de Dios, en la que el problema del origen se entrecruza expresamente con el del valor objetivo de la idea y en la que el principio de causalidad colabora con el de la correspondencia de la idea con su ideado, el problema del origen de las ideas y el de su valor objetivo seguirán manteniéndose a la vez distintos y asociados entre sí. Su distinción aparecerá: 1) a propósito de las ideas claras y distintas que no son la idea de Dios (por ejemplo, los enunciados matemáticos): en este caso, el valor objetivo de las ideas se establece inde-

pendientemente de toda causalidad de objetos existentes que estarían representados por estas ideas, pues se funda en la veracidad de Dios, quien es en nosotros la causa inmediata y permanente de la presencia de aquéllas en nuestro entendimiento; 2) a propósito de las ideas *sensibles*: se establecerá en la Sexta Meditación que ellas son efectivamente causadas por las cosas materiales que existen fuera de nosotros; sin embargo, estas causas se revelarán, no como ejemplares sino como ocasionales; de ello no resultará, pues, en absoluto, que mis ideas son conformes con tales cosas y que nos las hacen conocer. Se demostrará, por el contrario, que son completamente diferentes de ellas. Las ideas nos hacen conocer su existencia, no su naturaleza, no su *quid*. Su valor objetivo se reducirá, pues, a un *minimum*, pues la cosa de la que gracias a él sabemos que existe queda en sí desconocida. De ahí la distinción entre dos principios de valor objetivo[47]: uno de ellos relativo al conocimiento de la existencia, que pone en juego únicamente el principio de causalidad; otro relativo a la esencia, que pone en juego al mismo tiempo el principio de la correspondencia de la idea con un ideado. Por lo que se refiere a Dios, en quien coindicen la existencia y la esencia, la colaboración de estos dos principios es total. En cuanto al *cogito*, el caso es muy especial, pues su existencia nos es inmediatamente dada, sin intervención de la causalidad, y del conocimiento de su existencia derivamos inmediatamente, de una manera necesaria, el conocimiento de su esencia, sin que intervenga el principio de la correspondencia con un ideado, pues aquí la idea se confunde con el ideado. Sin embargo, en cuanto se plantea el problema del valor objetivo del conocimiento que así adquiero acerca de mí mismo, cuando llego a preguntarme si me revela mi esencia en sí y si las necesidades de mi ciencia son necesidades de las cosas, nuevamente se atraviesa | el 177
problema de la correspondencia de la idea con el ideado: aunque el ideado sea «*Yo mismo*», plantéase ante la representación como un *objeto*, como una cosa espiritual que posee su naturaleza en sí y a propósito de la cual se plantea el problema de saber si la representación le es conforme. A partir de ese momento, el problema

47 De donde resultarán dos grados muy diferentes de este valor.

del valor objetivo del conocimiento que adquiero acerca de mi naturaleza en el *cogito* es sólo un caso particular del problema del valor objetivo de las ideas claras y distintas de las esencias finitas.

5

Así, pues, aunque prejudicativa, esta doble clasificación, primero de los pensamientos, luego de las ideas, tiene resultados polivalentes, como ocurre a menudo con los análisis cartesianos.

Por una parte permite delimitar el campo de la investigación, aislando la idea de todos los otros pensamientos y poniendo éstos fuera de juego. Por otra —y es el objetivo de la refutación del sentido común— permite descartar de antemano todas las posibles vías que no sean las de la verdadera ciencia. Esta refutación apunta, ante todo, a excluir el juicio. Tal exclusión ya se hallaba implicada en la clasificación general de los pensamientos, la cual excluyendo todos los elementos de conciencia diferentes de la idea, traía consigo *ipso facto* la eliminación del juicio. Pero ninguna eliminación es más difícil de realizar que aquélla, pues tiene en su contra los prejuicios y los hábitos del sentido común, que datan de mi infancia e incorporan a la misma idea los resultados del juicio. Además, la idea, al anunciarse a mi conocimiento como el cuadro de una cosa que está fuera de ella, exige constantemente, por su sola presencia dentro de mí, un juicio formal de objetividad que sólo difícilmente se disocia de ella[48]. Excluir el juicio es, pues, a la vez la primera pero también la más difícil de las exigencias, pues no se trata sólo de delimitar la investigación, restringiéndola a la consideración de la idea; se trata al mismo tiempo de estar cierto de que lo que se ha aislado de los otros elementos de conciencia a título de idea es efectivamente una idea y no un complejo que le incorporaría elementos extraños. De ahí la necesidad de un esfuerzo especial por restituirla a su naturaleza auténtica, que escapa más o menos necesariamente a la irreflexión de la conciencia vulgar.

48 «*Y en la medida en que siendo las ideas algo así como imágenes, no puede haber entre ellas ninguna que no nos parezca representar algo*; si es verdadero decir que el frío es simplemente una privación de calor, no será un despropósito llamar falsa la idea que me lo representa como algo real y positivo»: VII, p. 44, l. 4-8; IX, pp. 34-35.

Al mismo tiempo se descubren desde dentro, en relación con mis | conocimientos sensibles, nuevas razones para dudar, 178
distintas de aquellas completamente exteriores que surgieron cuando la Primera Meditación, al desarrollarse el proceso de la duda metódica. De ellos se dudaba entonces porque, al ser compuestos, podían ser imaginarios. La característica de esta condenación global era la de no distinguir en la duda la misma idea sensible de su afirmación, excluyendo indiferentemente una y otra. Aquí, por el contrario, la duda se especifica gracias al análisis interno que disocia en la idea dos elementos: el contenido representativo (la realidad objetiva), que es indudable[49], y el valor objetivo que se le sobreañade arbitrariamente y que resulta de un acto judicativo, el cual es dudoso[50]. Es evidente que esta disociación era impracticable mientras el *cogito* no estuviera adquirido. El *cogito*, al descubrirme que todo lo que es posición de mi conciencia, de su existencia y de la existencia de lo que en ella se contiene no puede negarse, es el único que puede permitirme conservar en el saber cierto, en tanto invulnerable incluso a la duda más hiperbólica, lo que se percibe pura y simplemente cual contenidos que existen de hecho en mi conciencia. La refutación de las tesis del sentido común ha permitido, además, distinguir entre el problema del valor objetivo de las ideas y el de la verdad y la falsedad de los juicios. Ha permitido, en fin, disociar el problema del origen de las ideas y el de su valor objetivo, y sin dejar de dar el medio de sostener que incluso si la idea de Dios fuera puramente quimérica no por ello sería necesariamente falsa, introduce a la concepción de su innatismo[51].

49 «El segundo grado del sentido»: Cf. Respuestas a las Sextas Objeciones, IX, pp. 236 y ss. El primero es corporal, por tanto aún desconocido por ahora.

50 «El tercer grado del sentido»: Ibíd.

51 «Al tener el propósito de extraer una prueba de la existencia de Dios de la idea o del pensamiento que de él tenemos, he creído que estaba obligado, en primer lugar, a distinguir todos nuestros pensamientos en determinados géneros con el fin de señalar cuáles son los que pueden engañar y, mostrando que las mismas quimeras no son falsas en sí, prevenir la opinión de quienes podrían rechazar mi razonamiento alegando que la idea que tenemos de Dios la incluye en el número de las quimeras. También he debido distinguir entre las ideas que nacen con nosotros y las que vienen de otra parte o se elaboran por nosotros, para prevenir la opinión de quienes podrían decir que la idea de Dios es construida

Así como en la Segunda Meditación el análisis del trozo de cera, presentado en el dominio del sentido común como simple contraprueba de los resultados adquiridos según el orden, por la | demostración racional de la naturaleza de mi alma y de su primado, enriquecía notablemente la conclusión obtenida, así también la refutación de las afirmaciones y los métodos del sentido común, presentada aquí no como una contraprueba sino como una operación prejudicial en relación con la demostración racional propiamente dicha del valor objetivo de las ideas, aporta una superabundancia de resultados que le da un interés infinitamente más importante que el que normalmente se vincula con unos simples preliminares.

179

6

Una vez excluido todo lo que es extraño a la idea propiamente dicha, particularmente los juicios de valor objetivo pronunciados acerca de ella, el yo se encuentra ante el panorama interior de sus ideas, iguales entre sí en tanto puras y simples modificaciones de la conciencia; diferentes, por el contrario, por su contenido representativo, es decir, por la realidad objetiva que ofrecen de una manera inmanente al espíritu[52]. Es ahora cuando la investigación propiamente dicha va a poder empezar. Hará falta descubrir, por la mera consideración de estos contenidos de ideas, el medio de atribuirles necesariamente valor objetivo a todas o a algunas, e incluso a una sola de ellas.

Esta investigación se reviste súbitamente de una complejidad sumamente grande. Se adelanta, en efecto, siguiendo dos diferentes direcciones.

Por una parte, si he dudado del valor objetivo de mis ideas claras y distintas, ello se ha debido a que en virtud de la ficción del

---

por nosotros o adquirida de oídas. Además, he insistido en la magra certeza que tenemos de aquello que es objeto de persuasión en todas las ideas que creemos provenir de otra parte, con el fin de mostrar que no hay ni una sola de ellas que nos dé a conocer nada tan cierto como las que tenemos acerca de Dios. En fin, no hubiera podido decir *que aún queda otra vía*, etc., si no hubiera rechazado con antelación todas las otras y preparado así al lector a mejor entender lo que yo tenía que escribir»: Carta a Clerselier, 23 de abril de 1649, V, p. 354.

52 Tercera Meditación, VII, p. 40, l. 7 y ss; IX, p. 31.

genio maligno he rechazado la certeza *natural* que de él me daba mi entendimiento. Bastará, pues, con destruir esta hipótesis para que todas esas ideas recuperen *ipso facto* lo que ella les había arrebatado. En consecuencia, es preciso probar que Dios existe: Dios, es decir, un ser perfecto que no puede ser engañador. Se asegurará de ese modo que no puede ser ilusorio el valor objetivo atribuido naturalmente por nuestro entendimiento a las ideas claras y distintas. De ahí el enunciado del problema bajo la siguiente forma:

> A fin de poder suprimirla por completo [esa razón de dudar que depende del Dios engañador], debo tan pronto como la ocasión se presente, examinar si hay un Dios; y si descubro que hay uno, debo también examinar si puede ser engañador, pues sin el conocimiento de estas dos verdades no veo que pueda estar cierto de ninguna cosa[53].

La meta más inmediata de la investigación es, pues, probar que Dios existe. Sólo la consecuencia de esta demostración | permitirá resolver el problema del valor objetivo de las ideas claras y distintas. Y esta solución valdrá entonces para la *universalidad* de tales ideas. 180

Pero si se reflexiona en ello, probar que Dios existe partiendo de la idea que me lo representa y probar que existe exactamente como yo me lo represento, es decir, como un ser absolutamente perfecto y veraz, es probar que la idea de Dios tiene un valor objetivo. En esta segunda perspectiva, ya no es el problema de la existencia el que confiere la clave del problema del valor objetivo, sino por el contrario este último problema el que confiere la clave del primero. El problema del valor objetivo de las ideas aparece entonces como debiendo tratarse directamente en vista de sí mismo, y se tratará de encontrar su solución sin pasar por el rodeo de Dios, ya que seguimos ignorando si Dios existe. Habrá que averiguar en consecuencia si «entre las cosas de las que tengo en mí ideas, hay algunas que existen fuera de mí»[54], de tal manera que al percibir estas cosas como algo que no puede provenir de mí, tenga yo la seguridad

53 Ibíd., VII, p. 36, l. 26 y ss; IX, pp. 28-29.
54 VII, p. 40, l. 6; IX, p. 31.

«de no estar solo en el mundo»[55] y de recibir de esas mismas cosas las ideas por las que me las represento. Es por ello que en vez de «interrumpir el orden de meditación que nos propusimos»[56] para refutar el concepto del genio maligno y, como contrapartida, para restituir masivamente a todas las ideas que de él son susceptibles el valor objetivo que nuestro entendimiento les atribuye naturalmente, se proseguirá sin desviar la investigación metódica, conforme a la orientación adoptada desde el comienzo; en suma, nos esforzaremos por descubrir, mediante el examen de mi interioridad, si las necesidades comprendidas por mi inteligencia son las necesidades de las mismas cosas. «Pasaremos, pues, por grados de las primeras nociones que encuentro en mi espíritu a las que podré encontrar en lo sucesivo»[57]. Después, al haberse reducido las nociones que interesan al problema por resolver sólo a las «ideas», se examinarán una por una, gradualmente, las diferentes clases de ideas, con el fin de descubrir aquellas —o aquella— de ellas cuyo contenido ofrezca una característica tal que yo esté obligado a reconocerles un valor objetivo, es decir, una característica tal que yo esté obligado a poner fuera de ellas y fuera de mí una realidad correspondiente que sería «su modelo o su original» (*archetypus*)[58]. Resultará entonces que se llegará a resolver el problema de una manera positiva, no para el conjunto de las ideas sino para una sola de ellas: la idea de Dios.

181 | Es evidente que esta segunda perspectiva es completamente diferente de la primera. Según la primera, se trataba de probar que Dios existe. Según la segunda, se trata de averiguar si hay ideas que poseen un valor objetivo.

Según la primera, resulta que el descubrimiento de la existencia del Dios veraz tiene como consecuencia la de restituir *en bloque* a todas las ideas claras y distintas el valor objetivo del que estaban privadas. Y si estamos seguros de que este valor les es devuelto, ello ocurre de una manera indirecta, por el rodeo de Dios, sin penetrar directamente en el fundamento íntimo de este valor

55 VII, p. 42, l. 22; IX, p. 33.
56 IX, p. 36, l. 30; VII, p. 29.
57 IX, p. 29.
58 VII, p. 42, l. 9; IX, p. 33.

objetivo propio, reconocido a cada una de ellas. En la segunda, resulta que el descubrimiento dentro de mi alma de cierta idea que necesariamente posee un valor objetivo tiene la dichosa consecuencia de demostrar que Dios existe, pues esta idea es precisamente la de Dios. Además, la investigación que se prosigue fragmentariamente idea por idea no apunta a una solución universal del problema del valor objetivo de las ideas; conténtase con examinar «si, entre las cosas de las que tengo en mí ideas, hay *algunas* que existen fuera de mí»[59]. El resultado al que llega es, en efecto, tan poco universal que sólo me permite atribuir el valor objetivo en cuestión con toda certeza a *una sola idea*. Pero se lo atribuyo no de una manera extrínseca, sino captando directamente en ella el fundamento íntimo de dicho valor: la infinidad de su realidad objetiva.

Así, en vez de una solución indirecta pero universal y global del problema del valor objetivo, se obtiene una solución directa, dando la razón íntima de este valor, pero fragmentaria y finalmente en torno a *una* sola idea. Según la primera perspectiva, el problema del valor objetivo de las ideas parece resolverse «con ocasión» de la demostración del Dios veraz[60]. En la segunda, la demostración del Dios veraz parece descubrirse «con ocasión» de la solución del problema del valor objetivo de las ideas: debo examinar «si hay un Dios tan pronto como la *ocasión se presente*», y «*a fin que que pueda tener la ocasión*[61] de examinar sin interrumpir el orden de la meditación, etc.», debo resolver metódicamente, según el orden de las razones (y «pasando gradualmente de las nociones que primero encuentre en mi espíritu a las que podré encontrar en él en lo sucesivo»), el problema del valor objetivo de mis ideas.

| Así, pues, tanto en su objetivo inmediato como en su mé- 182
todo y en su resultado, las dos investigaciones parecen seguir líneas del todo diferentes.

Resulta, sin embargo, que por una admirable convergencia ellas se juntan hasta el punto de formar sólo una, y cada una de ellas se manifiesta como estrechamente complementaria de la otra.

59 VII, p. 40, l. 6; IX, p. 31.
60 VII, p. 36, l. 26-27; IX, p. 28.
61 VII, pp. 36-37; IX, p. 29.

Por una parte, el examen metódico de las diferentes clases de ideas con miras a descubrir si hay entre ellas algunas que ostenten características que me obliguen a considerarlas como fieles cuadros de una realidad formal que ellas representan llega a descubrir que una de ellas se halla en este caso, la de Dios. Esta idea tiene necesariamente un valor objetivo, porque posee un contenido de tal amplitud que estoy obligado a poner fuera de ella y de mí la cosa de la que proviene y con la que es «conforme»[62]. Ella se revela entonces como habiendo sido «imprimida» en mí por Dios mismo, al ser «la marca del obrero en su obra». Puedo, pues, concebir por medio de ella que en cierto modo me asemejo a Dios, que he sido creado «a su imagen y semejanza»[63]. Puesto que demostrar el valor objetivo de una idea es probar que ésta se asemeja a su ideado, en cuanto establezco que la idea de Dios posee este valor, establezco que ella se asemeja a Dios y que por consiguiente yo mismo, en cuanto que me hallo marcado por su impronta, me asemejo a Dios en el grado máximo en que una criatura puede asemejarse a su Creador infinito.

Así, la investigación que versaba sobre el valor objetivo de las ideas ha llegado a su término para una de ellas. Sé de una manera indudable que existe al menos una cosa fuera de mí: Dios, y que a esta cosa la *conozco* con una perfecta claridad y distinción, es decir, que mi idea es la copia perfecta de lo que su naturaleza es en sí. Por añadidura, aquí como en otras partes, es este conocimiento de su naturaleza (*quid*) —a saber, de la perfección de la realidad objetiva de la idea— la que me ha permitido elevarme a la certeza de que su objeto existe (*quod*). Pero por otro lado, el resultado de la investigación puede parecer bien exiguo, pues no me ha permitido restituir sino a *una sola* de mis ideas el valor objetivo que se les había arrebatado a todas.

Pero esta idea única es la «primera y principal»[64], a saber, la de Dios. Todo cambia, por el mismo hecho, pues:

1. Mientras que la investigación que concierne directamente al problema de la demostración de la existencia del Dios

62 «*Conformis*», Cuartas Respuestas, VII, p. 233, l. 18.
63 Tercera Meditación, IX, p. 41; VII, p. 51, l. 20.
64 Quinta Meditación, VII, p. 68, l. 6-9; IX, p. 54.

veraz parecía haber sido dejada de lado en provecho del examen del valor objetivo | de las ideas, perciba súbitamente que en el momento en que parecía en cierto modo que yo no pensaba más en él — absorbido como estaba por la preocupación de encontrar una idea que fuera efectivamente la imagen que se asemeja a una cosa fuera de mí— he descubierto la plena y completa solución de este problema. En efecto, si la idea de Dios tiene necesariamente un valor objetivo, Dios existe necesariamente como objeto de esta idea, puesto que tengo la idea de él. 183

2. Además, en el momento en que constato que mi investigación, al examinar una a una las ideas, acierta a resolver positivamente el problema del valor objetivo sólo para una de ellas, descubro que he descubierto la solución universal de este problema por vía de consecuencia. En efecto, si Dios existe, puesto que él es necesariamente veraz, destrúyense de inmediato la hipótesis del Dios engañador y la ficción del genio maligno. La duda metafísica que afectaba a las ideas claras y distintas es *ipso facto* necesariamente abolida. Todas estas ideas, necesariamente en bloque y de un solo golpe, recobran entonces su valor objetivo[65].

3. En fin, si se reúnen las dos investigaciones de modo que se lleve al conjunto de ideas claras y distintas, indirectamente reinvestidas de su valor objetivo, la razón interna que nos constriñe a atribuir directamente de manera necesaria este valor objetivo sólo a la idea de Dios, se descubre el principio interno que fundamenta dicho valor objetivo en todas ellas. Puesto que es la cantidad infinita de realidad objetiva de la idea la que impone necesariamente el valor objetivo en el caso de la idea de Dios, es evidente que el valor objetivo es una función de la realidad objetiva de la idea. En consecuencia, si la veracidad divina nos obliga a conceder a las ideas claras y distintas el valor objetivo que nuestro entendimiento les atribuye espontáneamente, es por cuanto la realidad objetiva de estas ideas se da en cantidad suficiente como para que nuestro entendimiento las perciba ineluctablemente como verdaderas. Verdad y realidad son sinónimos. Así se comprende que cuando la cantidad de realidad objetiva de la idea se vuelve infinitamente

65 Tercera Meditación, VII, p. 52; IX, p. 41.

pequeña, hasta el punto que el entendimiento no pueda ya distinguir si es mayor que cero, nada o ser, se vea necesariamente llevado a dudar de la realidad de la idea, por lo tanto de su verdad, y a despojarla de todo valor objetivo. Tal es el caso de la idea sensible (calor, frío, etc.).

Este entrecruzamiento de las dos perspectivas es expresamente querido por Descartes, pues declara que: 1) prosigue el examen directo de cada una de las ideas desde el punto de vista de su valor
184 objetivo sólo «a fin de poder tener la ocasión de examinar | aquello [si hay un Dios... y si puede ser engañador][66]; 2) quiere «examinar tan pronto como la ocasión se presente si hay un Dios» sólo a fin «de poder suprimir completamente la razón superficial y metafísica» que me hace dudar del valor objetivo de las ideas[67].

Así, por un lado la prueba de la existencia de Dios se muestra como medio con respecto a la solución del problema del valor objetivo de las ideas, que es el fin; por otro, la investigación con miras a encontrar la solución del problema del valor objetivo de las ideas aparece como medio con respecto a la demostración de la existencia de Dios, que es el fin. Pero a pesar de esta reciprocidad, el intento primordial es exclusivamente el de descubrir la solución del problema del valor objetivo de las ideas y poder así transformar las verdades necesarias de la ciencia en verdades de las cosas. Y que esta preocupación sea predominante se ve con mayor evidencia en el hecho de que Descartes quiere demostrar que Dios existe tan pronto como le sea posible, únicamente para probar que el genio maligno no existe y que nuestras ideas claras y distintas tienen un valor objetivo cierto.

7

De ahí se sigue una consecuencia importante a propósito de Dios mismo. En efecto, puesto que, según Descartes, probar que una idea tiene un valor objetivo es probar que ella es en efecto tal como se anuncia en la conciencia, es decir, que es en realidad la

66 Ibíd., VII, p. 36, l. 26; IX, p. 28.
67 VIII, p. 36, l. 30; IX, p. 29.

imagen o «cuadro» exacto de un original que ella representa y del que ella procede; puesto que demostrar la existencia de Dios es ante todo demostrar que nuestra idea de Dios tiene un valor objetivo, resulta que la meta de esta demostración es ante todo establecer que esta idea es la copia fiel de la cosa que representa, y que respecto a ella esta cosa es un «modelo» o un «original»[68]. Es, pues, completamente natural que Descartes presente al Dios cuya existencia se trata de probar no sólo como la causa de la primera de nuestras ideas, sino al mismo tiempo como «un modelo u original [*instar archetypi*] en el que se contiene formalmente toda la realidad o perfección y que se encuentra efectivamente en esta idea sólo objetivamente o por representación»[69].

| Así pues, así como la condición para construir la prueba no exige que se recuse el principio de la correspondencia de la idea con lo ideado en beneficio del principio de causalidad, tampoco la conclusión de la prueba podría de derecho excluir la concepción de un Dios modelo y arquetipo, so pretexto de que esta prueba sólo llega a establecer con toda certeza a Dios como causa eficiente. 185

La demostración de la existencia de Dios es, a este respecto, la réplica rasgo tras rasgo en registro positivo, de la destrucción en registro negativo del privilegio de valor objetivo que el sentido común confiere a las ideas adventicias. El sentido común afirma que la cosa exterior es causa de la idea sensible y que ésta se le parece. La refutación no ha consistido en absoluto en negar que la verdad de una idea sea su conformidad con un ideado, ni en establecer que hay que contentarse con probar que ella es su efecto. Sólo ha puesto en evidencia que en este caso el sentido común aplica el principio de causalidad tan ilegítima y arbitrariamente como el de la conformidad de la idea con su ideado; y que no basta con probar que la idea es causada por la cosa que pretende representar para demostrar, por el mismo hecho, que ella se le asemeja. Ha exigido, pues, como condición de una demostración eficaz del valor objetivo de toda idea, la aplicación legítima, es decir,

68 Ella le es «conforme» (*conformis*). Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 233, l. 18.

69 Tercera Meditación, VII, p. 42, l. 6 y ss. Cf. *Principios*, I, art. XVIII.

necesaria e indudable de *uno y otro principio*. Ahora bien, entre todas nuestras ideas, la idea de Dios se presenta como la única que posee el privilegio de permitir una aplicación de esta índole. Su contenido es tal, en efecto, que estoy obligado, so pena de negarme a mí mismo, a poner fuera de ella una cosa que es su causa y que se le parece en lo esencial, aunque no la conozca completamente en virtud de tal hecho (en la misma medida en que la idea que tengo del triángulo se asemeja exactamente a la esencia del triángulo, cuyas propiedades sin embargo no conozco y probablemente no puedo conocer en su totalidad).

8

Según lo que precede, la necesaria intervención del principio de la correspondencia de la idea con el ideado está condicionada por la afirmación de que no basta que una cosa cause una idea para que, por el mismo hecho, ésta se le parezca. ¿Pero no dice Descartes lo contrario cuando declara en su Conversación con Burman: «Es un axioma común y verdadero que el efecto es semejante a su causa»?[70]
186 Si ello es así, ¿no basta | probar que Dios es la causa de su idea dentro de mí para saber que esta idea se le asemeja?

Pero este axioma no es aplicable en este caso.

Hay que distinguir, en efecto, tres clases de causalidad: la causalidad absolutamente creadora (propia de Dios), la producción natural (la generación por el padre) y la producción artificial (la del arquitecto que construye una casa). El axioma en cuestión es aplicable al segundo caso y aún más al primero. En efecto, cuando la misma causa es un ser y una substancia y produce una cosa llamándole a la existencia, es decir creándola de la nada, tal cosa debe serle semejante, ya que también ella debe ser una substancia, un ser. Debe tener *por lo menos* esta semejanza con el Creador. De ello resulta que todas las cosas creadas, incluso una piedra, son imágenes de Dios, según grados diferentes en relación con el grado de realidad que Dios les ha conferido. Ahora bien, al haberme dado

70 Conversación con Burman, v, p. 156.

Dios más que a todos los otros seres, debo asemejarme a él al máximo[71]. Volvemos a encontrar aquí la idea neoplatónica cara a los teólogos de la Alta Edad Media, que ven en la naturaleza creada la alegoría de la divinidad y todas las cosas creadas como una imitación más o menos aproximada del Dios del que extraen su existencia. De ahí la expresión de Descartes en la segunda prueba por los efectos: «*Por el solo hecho de que Dios me haya creado*, es muy creíble que me haya producido en cierto modo a su imagen y semejanza»[72].

Pero el axioma es inaplicable al tercer caso (producción artificial), el del arquitecto que construye una casa, porque no se trata de una causa creadora sino de una causa que se limita a «aplicar cosas activas a cosas pasivas»[73]. Ahora bien, la prueba por la causa que imprime en nosotros la idea entra en este tercer caso, pues la idea es en nosotros *una pasión*[74] *cuya causa activa se trata de descubrir.* Dios no se plantea aquí como creador de mi ser sino como causa de la pasión que él ejerce en mi ser, imprimiendo en él la idea de lo infinito. En consecuencia, el descubrimiento de la causa de la pasión no podría autorizarnos a establecer esta causa como semejante a su efecto. Es así como en la Sexta Meditación, la certeza de que la causa de nuestras percepciones sensibles, que son pasiones, es el cuerpo que existe fuera de nosotros no nos autoriza | en absoluto a plantear este cuerpo como semejante a la 187
percepción que tenemos de él.

Este axioma podrá valer en cambio en lo concerniente a la segunda prueba por los efectos, ya que por ella descubriremos a Dios, no sólo como causa de la idea que él imprime en mí, sino como causa *creadora* de este yo marcado por esa idea. Pero la aplicación de este axioma, lejos de condicionar la prueba en cuestión, será un resultado de ella. Probaré que soy semejante a Dios por el hecho de haber demostrado que él existe necesariamente como mi creador. Más exactamente, esta causalidad creadora

71 Ibídem.

72 Tercera Meditación, VII, p. 51, l. 20; IX, p. 41 (cursivas nuestras).

73 «Applicat solum activa passivis»: Conversación con Burman, ibíd. Cf. las Séptimas Objeciones y las observaciones de Descartes.

74 Sobre la identificación de toda idea con una pasión, ver tomo II, cap. XIV, § 4.

servirá menos para demostrar que para *explicar* la semejanza entre yo y Dios, ya establecida en virtud de la primera prueba por los efectos, en la que la perfección de la realidad objetiva de la idea de lo perfecto garantiza su perfecta conformidad con la realidad formal que es su causa. De ahí las expresiones: «*No debo encontrar extraño* ...», «Por el solo hecho de que me ha creado, *es muy creíble*, etc.»[75].

9

La característica de la causalidad puesta en marcha en la primera prueba por los efectos confirma, pues, la necesidad del recurso al principio de la correspondencia de la idea con el ideado, y la necesidad de tal correspondencia debe ser el objeto principal de una prueba que apunta a establecer el valor objetivo de una idea.

Sin embargo, numerosos intérpretes han reprochado a Descartes esta concepción de Dios como original y modelo. Han visto allí un residuo de pensamiento escolástico y realista, que contradiría tanto a la verdadera doctrina cartesiana de Dios causa eficiente y libre como a la inspiración idealista, que constituye toda la originalidad de la prueba. Ésta consistiría en poner completamente de lado, como enteramente erróneo, el principio de la correspondencia de la idea con un ideado en beneficio del principio de causalidad, único que puede llevar la demostración a buen término. ¿No ha caracterizado Descartes la «nueva vía» como la de «la igualdad *ad minimum* de la realidad en la causa eficiente y total y en su efecto», un principio «manifiesto por la luz natural»[76] en oposición a la vía común, que es la de «ese error principal y más ordinario» que consiste en «juzgar que las ideas que están en mí son semejantes o conformes con cosas que están fuera de mí»?[77].

188 Es innegable que esta interpretación tradicional tiene | en su favor apariencias impresionantes, y contiene cierto senti-

75 Tercera Meditación, VII, p. 51, l. 18-21; IX, p. 41.
76 Ibídem, VII, p. 41; IX, p. 32.
77 Ibídem, VII, p. 37, l. 22; IX, p. 29.

miento de lo que constituye en gran parte la originalidad de la concepción cartesiana.

Es ante todo notorio que en su prueba Descartes se separa de la propiedad de la idea como cuadro de la cosa exterior, para considerar únicamente su contenido representativo en su realidad intrínseca. Sin duda, la propiedad de ser *representativa* no deja de definir el contenido de la idea como tal y de distinguirlo tanto de la forma de las ideas como de otros pensamientos; la diferencia entre los contenidos de ideas queda fundada en la diferencia del objeto representado, pero esta propiedad aparece como extrínseca en relación con la *realidad* del contenido, única que interviene como elemento de la prueba y que es algo intrínseco, susceptible de *ser medido*. Sólo gracias a esta capacidad de ser medido, tal contenido suministra al principio de causalidad —definido el mismo según una fórmula de necesaria ecuación *ad minimum* entre dos términos— materia para una aplicación inmediata y legítima. Descartes, que considera todas nuestras ideas en tanto ideas como iguales entre sí en lo relativo a su forma (*nullam inaequalitatem inter ipsas*), descúbrelas muy desiguales (*valde diversas*) desde el punto de vista de su realidad objetiva[78]; y la aplicación a estos contenidos desiguales del principio de la igualdad al *minimum*[79] de la realidad formal en la causa y de la realidad objetiva en el efecto es la que permite resolver el problema. En efecto, si entre estos

78 VII, p. 40, l. 7-12; IX, p. 31.

79 «*Ad minimum*»: Tercera Meditación, VII, p. 41, l. 14; «por lo menos otro tanto»: IX, p. 32. Esta definición de la causalidad es indispensable para salvaguardar, en principio, la posibilidad del carácter eminente de la causalidad divina. Tiene como correlativo el axioma: «Quien puede lo más puede lo menos», un axioma que interviene en la segunda prueba por los efectos (VII, p. 48, l. 16-24; IX, p. 38; V, p. 154). Parece, pues, que el principio cartesiano de la causalidad no establece la ecuación estricta causa = efecto, como Hobbes o Leibniz (ecuación entre la *causa plena* y el *effectus integer*), sino la relación causa > efecto. En realidad, el axioma así formulado no parece aplicarse a las cosas físicas, en las que se trata, sobre todo, de «nunca no atribuir a una causa ningún efecto que exceda su poder» (*Principios*, II, art. 60), sino únicamente a las cosas metafísicas: Carta a Arnaud, 4 de junio de 1648 (trad. Clerselier, II, carta 4, p. 22), Arnauld, V, p. 193, l. 22 y ss. «El axioma del *quod facere maius, potest etiam minus*, se entiende *in eadem ratione operandi, vel in iis quae requirunt eamdem potentiam*»: Carta a Mersenne, 21 de abril de 1641, III, p. 362. Aquí, *eadem ratio operandi* es el acto de *creare realitatem*, y supone la homogeneidad de la *realitas formalis* y la *realitas objectiva*.

contenidos se encuentra uno cuya cantidad de realidad o de perfección exceda la cantidad de realidad formal de mi yo, se estará constreñido a asignarle una causa diferente de mi yo y, por consiguiente, existente fuera de mí. Ahora bien, percibo en mi conciencia una idea, la de Dios, cuya realidad objetiva, al tener una amplitud
189 infinita, excede infinitamente la realidad formal finita | de mi alma. Ella requiere necesariamente una causa que para ser adecuada debe poseer en lo *minimum* una realidad formal infinita y, por consiguiente, existir fuera de mí. En consecuencia, existe necesariamente fuera de mí un ser perfecto e infinito que es en mí causa de la idea que tengo de él: por consiguiente, Dios existe[80].

Se ve secundariamente que este razonamiento subraya de una manera nueva el error de los historiadores que, interpretando equivocadamente los textos de la Cuarta Meditación, se imaginan que según Descartes mi idea de lo infinito tiene su origen en mi conciencia de la infinitud de mi voluntad. Si ello fuera así, yo encontraría inmediatamente en mí mismo, en la realidad formal de mi voluntad, la manera de dar cuenta de la realidad objetiva de mi idea de infinito; ya no tendría entonces necesidad de salir de mí para descubrir la causa adecuada necesaria de esta realidad: yo mismo sería Dios, tesis que será la de Fichte y precisamente la que Descartes rechaza[81]. Por añadidura, la infinitud de mi voluntad no es la infinitud de mi ser, y mi voluntad misma es infinita sólo bajo cierto aspecto[82].

Toda la argumentación se vendría abajo si se pudiera demostrar que yo soy infinito y por consiguiente capaz de producir por mí mismo la idea de infinito. Así, la objeción que conviene evitar es que yo sea infinito sin saberlo, siéndolo por perfecciones en potencia que estarían en mí sin revelarse por medio de sus acciones. ¿No tengo, se preguntará, un conocimiento capaz de acrecentarse paulatinamente hasta el infinito? ¿No puedo contar de ese modo con adquirir algún día todas las otras perfecciones de la naturaleza divina? ¿No es la potencia que un día puede procurarme estas perfecciones capaz de imprimir actualmente en

80 VII, p. 45; IX, pp. 35-36.
81 Cf. *supra*, p. 187 [161].
82 Cf. *infra*, pp. 383-384 [325-326].

mí sus ideas? No, porque la existencia de este progreso hacia el infinito prueba que soy actualmente finito. La certeza de poder sobrepasar siempre el grado de perfección que yo habré alcanzado, sea el que sea, atestigua que estoy condenado a quedarme finito. Y suponiendo que poseo de este modo lo infinito en potencia, no por ello soy menos incapaz de producir el ser objetivo de la idea de infinito, que es un ser actual, mientras que un ser en potencia es nada[83]. Por el contrario, la aspiración hacia lo infinito que aún nos falta supone la realidad objetiva de lo infinito actual[84], y suponiendo que la idea de infinito provenga de la facultad que tendríamos de agrandar todas las perfecciones creadas, para construir de ese modo la idea de Dios, esta | misma facultad, que es la de concebir algo más grande, proviene sólo del hecho de que tenemos en nosotros la idea de una cosa más grande, a saber, del mismo Dios[85]. 190

En fin, la afirmación del contenido de la idea en tanto realidad objetiva da un sentido muy preciso a la noción de positividad de la idea de infinito. Esta idea es evidentemente positiva, pues es idea de lo infinito sólo porque encierra la *realidad* (objetiva) de lo infinito; querer extraerla de lo finito se revela entonces como inmediatemente absurdo, pues equivaldría a querer hacer salir la *realidad* objetiva *infinita* de una *realidad finita*. Es así como asume toda su fuerza la respuesta cartesiana a la objeción de Gassendi: «No es verdad que concibamos lo infinito mediante la negación de lo finito, dado que, por el contrario, toda limitación contiene en sí la negación de lo infinito»[86].

En conclusión, al ser mi yo indiscutiblemente finito y al encerrar la idea de Dios una realidad (objetiva) infinita, es imposible descubrir la causa suficiente de esta idea en otro lugar que en la realidad formal del mismo infinito, es decir, en Dios.

Es evidente que gracias a este recurso a la causalidad Dios se establece, no como el modelo al que la idea debe asemejarse, sino como la realidad cuyo efecto debe ser el contenido de la idea,

83 VII, p. 45; IX, pp. 37-38.
84 IX, p. 41.
85 Respuestas a las Quintas Objeciones, VII, p. 365, l. 9-18.
86 Ibíd., p. 365, l. 6-8; Respuestas a las Primeras Objeciones, VII, pp. 103 y ss., 113-114.

sin que sea necesario que tal efecto se asemeje a tal causa. Esta aparente eliminación radical del concepto de conformidad de la idea con el ideado parece, por otra parte, confirmada por el detalle de la demostración. Es así como las ideas de hombres, animales y ángeles se conciben como pudiendo extraerse de la combinación de ideas que no se les asemejan, a saber, de la idea de las cosas corporales con la idea de Dios. Se dirá, es verdad, que esta hipótesis explicativa vale sólo para las ideas derivadas, cuyo contenido tiene su causa en la realidad objetiva de una idea superior no derivada, la cual sólo podrá concebirse como el efecto de una realidad formal exterior a ella, que es su original. Pero parece que esta respuesta no puede ser adecuada para todos los casos. Así, al tratarse de la idea de extensión, la causa de la realidad objetiva de esta idea, que puede concebirse residiendo en una realidad formal eminente, es susceptible de atribuirse a la realidad formal de mi yo pensante[87]. Ahora bien, el yo no tiene ninguna semejanza con la extensión, y ésta es incluso aquello que le es más desemejante. En fin, cuando Descartes piensa que la verdad objetiva de la idea de una máquina muy artificial que no tiene ninguna realidad fue-
191 ra del entendimiento puede | tener «como causa un gran conocimiento de la mecánica o una gran sutileza del espíritu mediante la cual ha podido inventarla sin ningún otro conocimiento previo»[88], es del todo evidente que la causa, sea formal o eminente, no tiene aquí ninguna semejanza con el efecto. En consecuencia, el nexo que une necesariamente la realidad formal de la causa con la realidad objetiva del efecto no tiene ninguna relación con el nexo que une al modelo con su copia. El principio de la correspondencia de la idea con el ideado parece, pues, ser enteramente relegado por el de causalidad. Aunque la causa de la realidad objetiva de las ideas siempre debe buscarse a la postre fuera de ella, de ello no se sigue en absoluto que la realidad formal exterior a ella sea necesariamente el *objeto* de esa idea, ni que la realidad formal, causa de la idea, sea el modelo del que ella sería un reflejo. Además de eso, dado que esta causa puede ser eminente, es obvio que puede no asemejarse a su efecto. ¿No es ése precisamente el caso de Dios?

87 VII, pp. 44-45; IX, p. 35.

88 Primeras Respuestas, VII, pp. 103-104; IX, p. 83.

¿No es Dios la causa eminente de su idea dentro de mí? ¿Cómo no sería su causa eminente si esta idea en su realidad objetiva es, por definición, una manera de ser menos perfecta que la manera de ser que conviene a la realidad formal, pues es con respecto a ella algo así como «una caída»[89]; si Dios se postula como una voluntad absolutamente libre y todopoderosa y no podría, en consecuencia, ser esclavo de las necesidades de la idea que percibo en mi entendimiento; si él ha debido instituirla libremente, manteniéndose por encima de ella y revelándome por su medio todo lo que él tiene de incomprehensible, todo lo que lo eleva inconmensurablemente por encima de mí mismo? Extremando las cosas en esta dirección, ¿no podría decirse, después de todo, que en esta prueba por los efectos la idea de Dios nos hace saber efectivamente que Dios existe, pero no nos da a conocer lo que él es? ¿No es para nosotros su voluntad un abismo insondable? ¿No son sus fines impenetrables? ¿No son nuestras verdades eternas verdades sólo para nosotros? De ese modo se verificaría la observación que suscitaba la crítica dirigida contra el sentido común: no basta con saber que una cosa es la causa de mi idea para estar *ipso facto* legítimamente cierto de que mi idea es conforme con esa cosa. Por este sesgo, un verdadero agnosticismo haría su aparición.

En todo caso, incluso si uno se niega a ir hasta ese extremo, al menos no sería evidente que el Dios al que llega la prueba cartesiana no es en modo alguno un ser inmóvil, modelo eterno de su idea dentro de nosotros, sino una omnipotencia infinita, voluntad | libremente creadora, que no tiene para su omnipotencia 192
otro límite que el concepto mismo de esta omnipotencia (ella no puede dirigirse hacia la nada). Este Dios que se define únicamente por la causa eficiente y se establece más allá de la zona de las ideas, ¿no sería inconciliable con la noción de un arquetipo impasible, despojado de vida, reflejado en su idea dentro de nosotros pura y simplemente como en un cuadro? Y lo que confiere todo su interés a la polémica entre Arnauld y Malebranche, ¿no es acaso este choque entre la concepción de una divinidad trascendente, todopoderosa, cuyos fines son impenetrables, en cuyos

89 VII, p. 41, l. 26-27, p. 42, l. 13, p. 103, l. 1; IX, p. 33, p. 82.

«consejos» no somos admitidos, que nos dispensa la luz de nuestra inteligencia desde lo alto, pero sin hacernos participar de la suya propia, y la concepción de una divinidad perfectamente inteligente, cuya voluntad se halla subordinada a la sabiduría, es decir, a la idea, una divinidad que no puede sustraerse más que nosotros a las relaciones racionales, las cuales no percibo en él por una luz distinta a la suya, encendida en mí por un decreto suyo arbitrario, sino por su propia luz, de la que yo participo?

10

Es cierto que el Dios de Arnauld está más cerca del de Descartes que del de Malebranche. ¿Equivale esto a decir que hay que suscribir al conjunto de esta interpretación? Vamos a ver que no. Pero puede ponerse de antemano en su haber que es innegable que el principio de causalidad desempeña en la prueba un papel capital, que incluso constituye su recurso esencial y que la postulación de Dios como causa eficiente concuerda notablemente con la imagen que tenemos en nosotros mismos de un Dios cuya infinitud absoluta implica una libertad sin límites. Por lo demás, el nombre que los cartesianos han aceptado que ella tenga, el de *prueba por los efectos*, es por sí mismo suficientemente edificante.

El primado del principio de causalidad parece deber explicarse por cuatro diferentes razones, que serían las que siguen, yendo de la más exterior a la más profunda:

La primera de ellas sería el deseo de Descartes de tener también él su prueba por los efectos: así habría traspuesto el argumento tradicional en el marco de su idealismo. Esta explicación frecuentemente propuesta es acaso parcialmente exacta; pero no tiene suficientemente en cuenta las necesidades internas de la doctrina.

Una segunda razón sería que la noción cartesiana de un Dios incomprensible, libre creador de todas las cosas, incluidas las verdades eternas, conduciría con toda naturalidad a una concepción de causalidad eficiente que, colocando la omnipotencia de
193 Dios por encima | del contenido de su propia idea dentro de nosotros, permitiría fundamentar la realidad objetiva de esta idea y de

las otras ideas sin aprisionar a Dios mismo en la necesidad de ninguna de nuestras ideas. Esta razón ya es menos exterior. Es en efecto, como pronto se verá, la idea de lo perfecto, es decir, de lo infinito abarcando una omnipotencia ilimitada, la que gobierna desde el comienzo de manera latente el proceso que permite llegar a la postulación de su existencia necesaria. Al dar esta razón, se supone que el concepto de la incomprensibilidad de Dios inspira el proceso original de la prueba cartesiana en vez de ser su resultado.

La tercera razón se extrae del orden de la meditación seguido hasta ahora. Recordemos que el *cogito* se establece únicamente en virtud de la abstracción de los contenidos representativos de la conciencia y en virtud del conocimiento de sí mismo que luego obtiene. El yo pensante puede atribuirse inmediatamente como modos los pensamientos, pero no los mismos contenidos, los cuales, aunque caen dentro de él, quedan sin explicarse en cuanto a su origen. Así, el conocimiento del yo por sí mismo sólo puede acabarse por la investigación de este origen, el cual por no ser el primer objetivo que se persigue, se vincula con la investigación del valor objetivo. Ahora bien, la investigación del origen sólo es posible por la aplicación del principio de causalidad a los contenidos considerados en sí mismos[90].

Se observará, a este propósito, que la disociación de la realidad objetiva, tanto respecto a la forma de mis pensamientos como respecto a las cosas exteriores, y su vinculación con Dios en tanto causa de la realidad objetiva de mi idea de lo infinito —en relación con la cual las realidades objetivas de las ideas finitas sólo pueden ser meras limitaciones— tiende a una doctrina del innatismo total en la que el contenido de las ideas dentro de mí, en tanto partes del contenido de la idea de lo infinito, debería explicarse de un extremo al otro por la infinitud de la realidad objetiva de esta idea que Dios impone en mí. Bastaría con modificar algunos detalles de la teoría para pasar de este innatismo a la concepción malebranchista —completamente diferente— de la visión de Dios.

La cuarta razón se extrae de la misma naturaleza de las ideas en cuestión y es la más sólida y decisiva. Una vez despojado

90 Tercera Meditación, IX, p. 32.

de su aplicabilidad mediante la supresión provisional de toda cosa exterior, real o posible, y gracias a la hipótesis del genio maligno, el principio de la correspondencia de la idea con su ideado no puede por sí solo volver a encontrar su uso legítimo, es decir, inmanente a los datos de nuestra conciencia. En efecto, tal uso legítimo sólo
194 puede concebirse a partir del carácter | intrínseco de las realidades objetivas en nosotros presentes. Ahora bien, ningún carácter intrínseco de esta índole permite a este principio aplicarse de tal manera que pueda concluirse con toda certeza la existencia fuera de nosotros de una cosa exterior con la que mi idea estaría conforme. El principio de la conformidad de la idea con lo ideado sólo afirma una semejanza entre dos términos; el principio de causalidad afirma, por su parte, una ecuación —*ad minimum*— entre dos términos. La evaluación cuantitativa de la perfección contenida en uno de los dos términos (el que se halla en mí presente) no puede, pues, servir en el caso de la semejanza para determinar correlativamente la cantidad de perfección del otro —que es en sí desconocido o anulado— y nunca puede en consecuencia dar el medio para establecer la realidad exterior del mismo (por desproporción con la cantidad de perfección propia de la realidad interior). Nunca, en efecto, es la semejanza propiedad de un solo término. Es imposible medir el grado de semejanza (la perfección en la semejanza) de un término tomado por separado. Es preciso poseer también, previa o simultáneamente, el término al que se asemeja, que es el único en relación con el cual puede evaluarse la semejanza en cuestión. Ahora bien, dicho término es precisamente la incógnita que se trata de despejar. Puesto que toda percepción de semejanza y *a fortiori* toda evaluación del grado de semejanza es imposible mientras no se den los dos términos, la consideración intrínseca del término que se asemeja —tomado aisladamente— nunca permitirá pasar a la postura del término desconocido y problemático al que se asemejaría. La cantidad de perfección contenida en una idea no puede evaluarse por la semejanza con la cosa, pues esta semejanza es *a priori* desconocida y debe, por el contrario, establecerse.

11

Dicho esto, basta con recordar el orden de las razones y el fin que Descartes persigue desde el comienzo de la Segunda Meditación para percibir con una claridad deslumbrante el error de una interpretación según la cual Descartes sólo se ha esforzado en probar contra los escolásticos la existencia de un Dios viviente, libre, en cierta medida irracional y que, para hacerlo, ha enviado de paseo el principio de la correspondencia de la idea con su ideado.

¿A qué apunta Descartes? Sin duda, a demostrar que Dios existe. Pero este fin, el más vistoso, no es en absoluto el fin primordial. Sabemos que apunta a resolver el problema del valor objetivo de las ideas. Que quiere en consecuencia escudriñar si existen en nosotros ideas tales, que yo tenga la seguridad de conocer | por su medio objetos fuera de mí: de conocerlos, es decir, de 195
estar cierto de que son en sí tales como mis ideas me los representan, y no sólo de estar cierto de que hay fuera de nosotros cosas que serían su causa: en efecto, así podría yo saber que esas cosas existen sin «conocer(las)» expresamente, ya que la naturaleza de tales cosas puede quedarme escondida. ¿No es éste precisamente el caso de mi conocimiento sensible? La filosofía de Descartes demostrará que las ideas de esos objetos tienen efectivamente su causa en las cosas exteriores; que puedo saber de ese modo que las cosas existen; pero también demuestra que no por ello tales cosas se mantienen menos *desconocidas* por parte de tales ideas, pues éstas no les son «conformes».

Supongamos, como se dijo hace un momento, que la prueba por los efectos sólo nos revela la existencia de un Dios misteriosamente todopoderoso, sin darnos a *conocer lo que él es:* ¿en qué diferiría el conocimiento que tendríamos de él del que las ideas sensibles nos confieren acerca de los cuerpos? El contenido objetivo de su idea, que nos permitiría establecer nada más que su existencia, nos dejaría en éste, como en el otro caso, ignorantes de su esencia. Y el valor objetivo de la idea de Dios, incapaz de garantizarnos la conformidad de esta idea con la cosa, no sería mayor que el de las ideas sensibles. ¿De qué sirve, pues, criticar la tesis del sentido común alegando precisamente que no basta con que yo conozca que una idea tiene como causa una cosa exterior a la que me remite para

tener la seguridad de su semejanza con tal cosa? ¿Cómo afirmar entonces, puesto que el valor objetivo de la idea de Dios no quedaría establecido, que de hecho Dios posee en sí las propiedades que según la idea por la que nos lo representamos clara y distintamente deben estar en él, a saber, todos sus atributos, empezando por su veracidad? Por consiguiente, si la prueba tiene éxito, debe llegar no tanto a probar que Dios existe como a establecer que conocemos realmente al Dios existente: que nuestra idea es el calco de su esencia; que es la copia apropiada de su naturaleza. Sólo con esta condición puede realizarse el proyecto de Descartes, puede refutarse el genio maligno y puede fundamentarse la verdad de la ciencia como verdad de las cosas. Es, pues, imposible que se elimine de la prueba la consideración de la conformidad de la idea con su ideado.

Así, pues, la nueva vía no se define en modo alguno por la sustitución del principio de la conformidad de la idea con su ideado por el principio de la causalidad. Definese principalmente por su oposición a la del sentido común. Ahora bien, la vía del sentido común es, como hemos visto, la del *juicio* que aplica gratuitamente
196 estos | dos principios. La nueva vía consiste en descartar prejudicialmente todo juicio a fin de determinar el fundamento de la aplicabilidad legítima de uno y otro principio. Descarta tanto el *juicio de causalidad,* como el *juicio de conformidad con lo ideado*. En cuanto a los mismos principios, aunque Descartes nos dice que el de la causalidad tal como lo formula al comienzo de su investigación, se nos revela por la luz natural, algunas páginas más adelante declara que el de la correspondencia de la idea con su ideado se nos revela de la misma manera[91]. Lo que a continuación caracteriza a la nueva vía es la determinación de los medios que permiten fundamentar esta doble aplicabilidad legítima: distinción de la realidad objetiva y de la realidad formal de la idea, recurso a la evaluación de los grados de la realidad objetiva, posibilidad de aplicar de manera inmanente y por tanto legítima la ecuación de la causalidad (igualdad *ad minimum* con el efecto) a las diversas cantidades de realidad objetiva.

Ahora bien, el principio de causalidad y el de la conformidad de la idea con su ideado condicionan recíprocamente su aplica-

91 VII, p. 42, l. 11-15; IX, p. 33.

bilidad respectiva. Por una parte, la posibilidad de poner en obra el principio de causalidad se ve condicionada por el recurso a la necesidad subjetiva de la correspondencia de la idea con su ideado; por otra, el descubrimiento, gracias a la aplicación legítima del principio de causalidad a las ideas, de una cosa que existe como causa necesaria de la realidad objetiva de una idea, permite descubrir un caso privilegiado en el que la aplicación del principio de la correspondencia de la idea con su ideado se vuelve legítima. Los dos principios colaboran estrechamente; y vamos a ver que esta colaboración de ninguna manera implica un paralogismo.

En lo concerniente al primer punto, es manifiesto que el principio de causalidad, enfocado aisladamente, de ninguna manera autoriza a establecer una relación de causa a efecto entre la realidad formal de la cosa representada y la realidad objetiva de la realidad representante. Sólo autoriza el establecimiento de una relación entre la realidad objetiva de mi idea y *su causa*. ¿Pero es tal causa precisamente la realidad formal de la cosa? Para afirmarlo, hay que invocar precisamente la constitución de la idea[92] y establecer como principio que la causa de su realidad objetiva no puede encontrarse en otro lugar que en la realidad formal de la cosa. Si se hace abstracción de este principio, el axioma de la causalidad sólo me permite establecer, o bien que una realidad objetiva debe tener como causa otra realidad objetiva de por lo menos la misma cantidad que su efecto, o bien que una realidad formal debe así mismo | tener como causa otra realidad formal, o bien 197
incluso que cada una de tales realidades debe tener una causa que a este respecto se mantiene indeterminada. Sólo permite, pues, llegar a las dos series paralelas del spinozismo. Para que las dos series interfieran hay que establecer expresamente que la realidad objetiva de la idea procede necesariamente de la realidad formal de la cosa en sí, que ella representa en tanto exterior a ella. Hay que hacer intervenir el postulado de la correspondencia de la idea con su ideado, que define la imagen como *reflejo* de un original.

Aunque Descartes admite que ciertas ideas derivadas pueden encontrar su causa en la realidad objetiva de ideas más primitivas,

92 «Iste modus essendi objectivus competit ideis ex ipsarum natura»: VII, p. 42, l. 4; IX, p. 33.

es preciso, nos dice, llegar finalmente a una idea primera que no pueda extraer su causa de otra idea y que por consiguiente la obtendrá de una *realidad formal exterior a ella* que sería su «modelo». La definición de la naturaleza de la idea necesariamente trae consigo una definición de la naturaleza de la *causa de la idea.* Por pertenecer a la naturaleza de la idea el ser representativa, es decir, contener una realidad objetiva, pertenece a la naturaleza de su causa el ser una realidad formal: «Así como esta manera de ser objetivamente pertenece a las ideas por su naturaleza propia, así también la manera o el modo de ser formalmente pertenece a las causas de tales ideas por su propia naturaleza»[93]. Esta manera de caracterizar la naturaleza necesaria de la idea, y correlativamente la naturaleza necesaria de su causa eventual, es en cierta medida «eidética».

La definición de la idea como copia de un original es, pues, lo que fundamenta la aplicación del principio de causalidad de tal modo que éste establezca un nexo de causa a efecto ya no sólo entre dos realidades formales o entre dos realidades objetivas, sino entre una realidad objetiva y una realidad formal, entre la idea y la cosa que ésta representa. Por tal razón precisa Descartes que «la causa primera o principal» de las ideas, o lo que es lo mismo, la causa de la primera idea, debe ser al mismo tiempo el «modelo» u «original» en que «toda realidad o perfección está contenida formalmente o que se encuentra en la idea sólo objetivamente o por representación»[94]. De donde resulta paradójicamente que la necesidad que mi entendimiento concibe de una conformidad efectiva de la idea con su ideado, caso de que la idea deba tener un valor objetivo, se concentra a la postre, en detrimento de las otras ideas, únicamente en la primera idea, es decir en la idea de Dios, la cual, al no poder derivar de otra idea, sólo podría encon-
198 trar su causa | —suponiendo que se pudiera probar que tal causa existe realmente— en una realidad formal arquetípica de la que ella sería el cuadro. Así, iniciada por la afirmación del necesario cumplimiento del principio de causalidad «revelado por la luz

93 VII, p. 42; IX, p. 33.
94 VII, p. 42; l. 6; IX, p. 33.

natural»[95], la exposición del nuevo método termina por la afirmación del cumplimiento no menos necesario del principio de la correspondencia de la idea con el ideado que «la luz natural me hace conocer con toda evidencia»[96].

¿Pero no prejuzga la solución del problema la introducción de este último principio? Si la primera de nuestras ideas, es decir, Dios, debe por su naturaleza de idea y por su propiedad de ser la primera, tener necesariamente su causa en una realidad formal exterior a ella, ¿no está la cuestión zanjada de antemano y la sola definición de la idea no acarrea, a la postre, automáticamente el reconocimiento de su valor objetivo? De ninguna manera. El principio de correspondencia, que se nos revela por la luz natural, sólo nos indica dónde debemos intentar descubrir la causa real del contenido de la idea *si nuestras ideas poseen efectivamente un valor objetivo,* que es precisamente lo que ignoro. Él nos prescribe averiguar esta causa en la realidad formal de la cosa representada; pero no nos la hace descubrir él mismo de alguna manera ni permite establecer su existencia. Es cierto que estoy constreñido por las necesidades internas de mi entendimiento a pensar que la causa de la realidad objetiva de la idea —o al menos de la primera idea— no podría ponerse en otro lugar que en la realidad formal de la cosa representada. Pero se trata de una necesidad puramente subjetiva: nada me prueba que esta verdad de mi entendimiento trae consigo la verdad de la cosa como tal. Todavía ignoro si esa realidad formal podrá ser efectivamente establecida fuera de mí. Ahora bien, sólo con esta condición se establecería como objetiva la necesidad de mi entendimiento. El único propósito de la prueba es precisamente intentar demostrar que puedo atribuir legítimamente a la idea el *valor objetivo* cuya certeza no podría resultar en modo alguno del hecho de que *su realidad objetiva* se anuncie en mí de manera necesaria como la copia de un original. Sólo por la causalidad, después de la evaluación de la cantidad de realidad objetiva presente en la idea y después de constatar la imposibilidad de descubrir en mí una realidad formal suficiente

95 VII, p. 40, l. 21; IX, p. 32.
96 VII, p. 42, l. 11; IX, p. 33.

como para dar cuenta de ella, la necesidad subjetiva se hallará en un caso privilegiado (Dios) transformada en necesidad objetiva.

199 | Parece, pues, imposible suscribir la opinión de Liard, que ve en la introducción del principio de la correspondencia de la idea con el ideado una falta de lógica[97], como si la posición de tal principio debiera acarrear ineluctablemente la certeza objetivamente válida de que la idea tiene, en efecto, su causa en una realidad formal que ella refleja. Apenas si Hamelin[98] parece más feliz cuando, al querer descartar la interpretación de Liard, ve en la intervención del principio de la correspondencia con su ideado huellas de un realismo lamentable que contrasta con el método por la causalidad. La definición del principio de la correspondencia de la idea con su ideado no es otra cosa que una descripción en cierto modo fenomenológica de la idea y no implica ninguna conclusión cierta en cuanto a la existencia efectiva de tal ideado. Sin este principio, sin embargo, la prueba no puede llevarse a cabo. Ésta consiste en su totalidad en descubrir un caso en el que sea legítimo aplicarla junto con el principio de causalidad. Y tomados en sí mismos, estos dos principios no podrían ser blanco del genio maligno: es un hecho que la idea se me anuncia como copia de un objeto; el genio maligno no podría hacer que este hecho no se dé al tiempo que lo contemplo; es un hecho que el principio de causalidad se me presenta tal como la luz natural me lo hace percibir. Pero el genio maligno grava su aplicabilidad, su pretensión de valer objetivamente, que desborda la esfera descrita por la certeza subjetiva del *cogito*, única invulnerable a la duda maléfica. Descartes ha tenido el mérito de percibir la esencia o la significación de la representatividad como tal, de haber visto en ella una propiedad consustancial de la conciencia, es decir, una propiedad innata que hace que ciertos pensamientos se presenten —con razón o sin ella— como imágenes recibidas de sus objetos. Esta propiedad original no puede adquirirse por la experiencia; es una condición primordial de mi conocimiento, de mi percepción, incluso de mi percepción sensible[99].

97 Liard, edición de los *Principios*, p. 102.

98 Hamelin, *El sistema de Descartes*, p. 198.

99 Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 135, l. 18 y ss. «Vemos por medio de esta misma luz [natural] que es imposible que tengamos la idea o la imagen

Pero la presencia de este principio dentro de nosotros, la descripción fenomenológica de la idea como cuadro de un original, de ninguna manera coincide con la *afirmación* de que las ideas son *efectivamente* imágenes de las cosas, ni, claro está, con esa otra afirmación de que las ideas *sensibles* son efectivamente las imágenes de las cosas, y menos aún con la pretensión de definir la idea | por la imagen *sensible* y de reducirla a la sensación[100]. El tér- 200
mino «cuadro» se toma aquí en su sentido más amplio, el de representación. Las ideas del entendimiento son, en efecto, las únicas *efectivamente* representativas, las únicas que poseen una realidad objetiva que es la misma *cosa,* presente en nosotros de la manera en que puede estar en el entendimiento, es decir, objetivamente[101]. Por otra parte, la realidad objetiva, es decir, ese contenido de la idea dotado de carácter representativo, no implica en modo alguno su *valor objetivo* necesario. Sin embargo, es imposible establecer el valor objetivo sin partir del carácter representativo, es decir, de esa realidad objetiva que distingue a las ideas de todas las otras especies de pensamientos.

Así, la necesaria intervención del principio de la correspondencia de la idea con su ideado —sin la que la prueba ni siquiera tendría ya sentido, puesto que la meta que la define es descubrir una idea que sea efectivamente tal como ella se anuncia, es decir, conforme a la cosa que pretende representar— descarta que la realidad objetiva de la idea pueda concebirse nunca, ni siquiera de manera ocasional, completamente al margen de toda referencia a este principio de semejanza. Es verdad que la realidad formal de mi yo puede concebirse hipotéticamente como la causa eminente de la realidad objetiva de mi idea de extensión; pero la única consecuencia de esta hipótesis sería privar a tal idea de su valor

---

de lo que sea, si no hay en nosotros o en otro lugar un original que abarque de hecho todas las perfecciones que se nos representan de esta manera»: *Principios*, I, art. 18. Cf. sobre todo el axioma V del *Compendio geométrico* (Segundas Respuestas), IX, p. 128.

100 Respuestas a las Segundas Objeciones, *Compendio geométrico*, Definiciones 2 y 3, IX, p. 124. Terceras Objeciones (Respuesta a la Quinta Objeción de Hobbes), IX, p. 141. Carta a Mersenne, julio de 1641, III, p. 393. Carta a Clerselier sobre las Quintas Objeciones, IX, 1, p. 209, l. 15-19.

101 Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 233, l. 6-16; IX, pp. 180-181.

objetivo, no de su realidad objetiva, la cual sólo puede definirse en todo caso como imagen de una extensión. Por otra parte, esta hipótesis no significa, necesariamente, que la realidad formal de mi yo pueda concebirse como la posible causa eminente de la realidad objetiva de la idea de extensión sino, en la misma medida y con más verosimilitud, que la realidad formal de mi yo puede concebirse como posible causa eminente de la realidad formal de la extensión (en tanto esencia), cuya realidad objetiva estaría contenida en mi idea. En lo que atañe al artificio de una máquina[102], trátase en este caso de un artificio formalmente válido, es decir, realizable en una realidad formal, y la realidad objetiva de mi invención es definible por relación con esta posibilidad real: el conocimiento de la mecánica o la inteligencia de mi espíritu es causa de la realidad objetiva de esta máquina sólo en la medida en que ella misma contiene una realidad objetiva, que es el reflejo dentro
201 de | mi espíritu de combinaciones geométricas y mecánicas que están encerradas en tanto formalmente posibles en las esencias de la extensión y el movimiento, que también se consideran como realidades formales. Pero suponiendo que pueda haber allí realidades objetivas sin semejanza con las realidades formales que serían su causa[103], sigue siendo verdad que la prueba sólo puede llegar a buen término a condición de que se pruebe que en el caso que nos ocupa la idea es conforme con el ideado que pretende representar. El problema fundamental consiste en saber si existen fuera de mí no sólo cosas que no conozco, sino «*las cosas cuyas ideas poseo*»[104].

En lo que atañe al segundo punto —uso del principio de causalidad con miras a volver legítimo el uso del principio de la conformidad de la idea con su ideado—, el descubrimiento de la existencia de Dios como causa cierta de la idea de Dios dentro de mí condiciona efectivamente esta aplicación legítima, pues para estar seguro de que mi idea se asemeja al objeto al que remite es preciso que yo esté previamente seguro al menos de que tal objeto

102 Véase *supra* pp. 221-222 [190-191].

103 Las ideas sensibles, en la medida en que no se asemejan a las cosas exteriores que las causan, se hallan proporcionalmente privadas de realidad objetiva: ésta se reduce a un *minimum*. Cf. *infra*, p. 259 [221].

104 X, p. 31.

existe. Ahora bien, sólo el principio de causalidad puede permitir adquirir la certeza en este caso. Por otra parte, debo estar seguro de que no hay una desproporción radical entre la cosa que causa mi idea y la representación que esta idea me da acerca de ella. También en este punto, el principio de causalidad me aporta una certeza útil. En efecto, aunque la realidad formal necesariamente requerida en la causa para dar cuenta de la realidad objetiva del efecto sea igual a esa realidad objetiva sólo en lo *minimum* y pueda, en principio, ser más que ella, resulta que al ser la realidad objetiva de la idea de lo perfecto un *maximum* absoluto (lo infinitamente infinito), requiere como *minimum* lo *maximum* absoluto de realidad formal en la causa, pues por hipótesis no puede haber nada más amplio que lo *maximum* absoluto. Hay, pues, necesariamente una ecuación perfecta entre el contenido representativo de mi idea y el ser que es su causa: nada más en la realidad formal de la causa que en la realidad objetiva del efecto. Esta perfecta *ecuación* es la primera condición de la perfecta *adecuación*[105] que permite a mi idea de Dios tener un valor objetivo, es decir, ser un cuadro fiel del original.

Hay, pues, una estrecha colaboración entre los dos principios. | Y esta colaboración no se detiene allí. Probar que no hay 202
en la cosa existente representada nada más que en la idea representante es, sin duda, preparar la prueba de la conformidad de la idea con su objeto, pero no aún asegurarla rigurosamente. El principio de la correspondencia de la idea con su ideado, la misma definición de la idea, debe ser el fundamento último de esta conformidad rigurosa y cierta a la vez; y la idea de Dios constituye, en efecto, el caso privilegiado en que esa conformidad no podría ser una representación que, por poco que sea, no se conforme con el objeto perfecto que ella representa, pues por esa imperfección misma dejaría de representar lo perfecto y, por tanto, de ser la idea de lo perfecto. Representarnos la idea de lo perfecto es, en efecto, tener en nuestro entendimiento lo perfecto mismo, pero según

105 *Adecuación* se entiende aquí, no en el sentido cartesiano de conocimiento *completo*, sino en el sentido ordinario de conocimiento *conforme*. Cf. Cuartas Respuestas, VII, pp. 220-221, 233, l. 18. Cf. A. Arnauld, *Ideas verdaderas y falsas*, cap. XXIII, ed. J. Simon, pp. 109 y ss.

la manera en que las cosas suelen estar en el entendimiento, es decir, objetivamente[106]. Así, pues, por una parte, el principio de causalidad me da con toda certeza la existencia misma de la cosa perfecta cuya idea tengo en mí, añadiendo a ello la certeza de que esta cosa no contiene ninguna realidad o perfección de más que la realidad objetiva de mi idea; por otra, estoy cierto, en virtud de la definición de la idea, de que esta realidad objetiva me da necesariamente una imagen conforme con su objeto. Sé, pues, con toda certeza, no sólo que Dios existe, sino que tengo la idea más fiel posible de su naturaleza. Lo cual no quiere decir en modo alguno que de esa manera tengo de él un conocimiento completo (como no ocurre que la idea clara y distinta del triángulo conforme con su esencia me dé *ipso facto* el conocimiento completo de todas sus propiedades); sólo quiere decir que su idea me da de él una imagen perfectamente «conforme».

Si el principio de causalidad domina a pesar de todo el proceso en su conjunto, ello se debe a que sólo él permite salir del yo. El principio de la correspondencia de la idea con el ideado sólo puede intervenir una vez que se supone demostrada la existencia de una realidad formal que es causa de mi idea. Él condiciona sin duda la puesta en obra del principio de causalidad como búsqueda de esa realidad formal, pero nos deja encerrados en la esfera puramente subjetiva. Sólo por la fuerza del principio de causalidad se consuma el salto a lo objetivo y se funda el valor objetivo de las conclusiones, sacadas del principio de la correspondencia de la idea con su ideado y relativas, en este caso, a la conformidad de nuestra idea con la cosa. En suma, aunque la prueba por los efectos no puede ni empezar ni llegar a su término sin el principio de la correspondencia, no puede completarse en lo esencial prescindiendo del principio de causalidad.

203 | Así, pese a su papel dominante, el principio de causalidad no es el único instrumento de la prueba. Ésta sólo se lleva a cabo por el enlace de ese principio con el de la correspondencia, al ser los dos en sí indudables y encontrar en la idea de Dios el criterio de su legítima aplicación. Y *este criterium* es la perfección o máximo absoluto. Gracias a él, me hallo seguro no sólo de que mi idea

106 Primeras Respuestas, IX, p. 82.

necesariamente viene producida por la cosa que ella representa, sino que le es efectivamente semejante. Es por ello que esta idea que «Dios ha puesto en mí al crearme» ...«como la marca del obrero impresa en su obra (...) no es necesariamente algo diferente de la misma obra»; y «es muy creíble (...) que concibo esta semejanza en la que la idea de Dios se halla contenida por la misma facultad por la que me concibo a mí mismo»[107]. Producción por obra de una cosa exterior a mí, semejanza a esa cosa, las dos propiedades que el sentido común atribuía sin razón a la representación sensible sólo se vinculan, en último término, con la idea de Dios, que es así la primera y la mejor conocida de todas las cosas. Esta idea es la única no sólo en autorizar sino en imponer a su propósito la aplicación simultánea de los principios de causalidad y correspondencia de la idea con su ideado. Esta idea es, pues, la única en poseer necesariamente un valor objetivo pleno y completo.

12

Por ahí se ve la originalidad de la prueba cartesiana. Como lo han previsto muchos intérpretes, al poner a Dios como causa eficiente, ella subraya el carácter viviente y activo del autor de nuestro origen. Vemos, gracias a ella, cómo una idea puede obligarme a atribuir a Dios ciertas propiedades, sin que la omnipotencia divina se subordine por ello a las necesidades de nuestro entendimiento finito. Hay, pues, una notable concordancia entre el resultado de esta prueba y la concepción de un Dios hasta tal punto libre y todopoderoso que está exento de las necesidades inscritas en las verdades eternas —algo que el mismo Duns Escoto no había osado afirmar—. Pero el hecho de que este resultado se avenga con la idea de una libertad absoluta de Dios no significa que la misma prueba tenga como única meta el establecerlo. El blanco de esta prueba es, sobre todo, establecer que la idea de Dios dentro de mí es el reflejo fiel de una realidad | formal, de un ar- 204
quetipo que existe fuera de mí. La tarea de probar a Dios aparece dirigida por primera vez a la solución de un problema que atañe

107 Tercera Meditación, VII, p. 51; IX, p. 49.

a la crítica del conocimiento, un problema hasta ahora ajeno al teólogo. Ella apunta a fundamentar el valor objetivo de las ideas de nuestro entendimiento.

La originalidad de Descartes estriba, pues, en ganar esa apuesta que consiste en fundamentar —conciliando por superación a San Anselmo y Duns Escoto— la objetividad de la ciencia con ayuda de un Dios todopoderoso, radicalmente extraño en sí mismo a las implicaciones de la ciencia; en probar por el examen de mi idea que Dios es el arquetipo eterno de esta idea, y que es sin embargo una voluntad infinita que no podría encerrarse en la necesidad de ninguna de mis ideas.

Establécese, pues, una especie de equilibrio entre el Dios viviente y el Dios racional: una limitación, gracias a la racionalidad de la idea de perfección, de lo que lo infinito de la realidad divina puede comportar de omnipotencia, de voluntad absolutamente libre que escapa a la captación de nuestra razón: un equilibrio que volverá a encontrarse en otra perspectiva en la Cuarta Meditación. Es cierto que yo no conozco todo de Dios: sus fines son impenetrables, su verdad está por encima de las verdades de mi entendimiento, lo finito no puede «abarcar» lo infinito[108]; pero, por otro lado, estoy seguro de *conocer* su naturaleza *fielmente, aunque no exactamente* o *totalmente*[109]. | No es tanto debido a que hemos probado

205

108 Hay que establecer «una distinción entre la intelección conforme al alcance de nuestra mente tal que cada uno reconoce suficientemente poseer en sí mismo algo infinito, y la concepción completa y perfecta (*adaequatus conceptus*) de las cosas, es decir, una concepción que abarque todo lo que en ellas hay de inteligible, la cual es tal que nadie la tendría nunca no sólo acerca de lo infinito, sino acaso ni siquiera acerca de ninguna otra cosa que se halle en el mundo, por pequeña que sea»: Respuestas a las Quintas Objeciones, trad. Clerselier, texto latino, VII, p. 365, l. 1-5.

109 «Por significar la palabra "comprender" cierta limitación, un espíritu finito no podría comprender a Dios, que es infinito; pero ello no impide que lo perciba, así como se puede tocar una montaña, aunque no se la pueda abrazar»: Carta a Clerselier sobre las Quintas Objeciones, IX, p. 210, l. 10-15. Mejor aún, aunque no pueda comprender todo lo infinito, tengo de él, *por esta misma incomprensibilidad*, una idea a la vez verdadera y completa y no una idea adulterada y parcial: «*Para tener una idea verdadera de lo infinito, éste no debe en manera alguna comprenderse*, tanto más que la misma incomprensibilidad forma parte de la razón formal de lo infinito; es sin embargo evidente

la existencia de Dios por la causalidad eficiente por lo que se nos muestra como algo completamente distinto de un arquetipo inerte, sin vida y sin libertad, pues la vida, la libertad y la incomprensibilidad que le corresponden ya se hallan inscritas en la idea o imagen que es su reflejo dentro de mí. Es porque me *represento* a Dios como incomprensible y dotado de una libertad que supera mi entendimiento por lo que puedo afirmar, en cuanto tengo la seguridad del valor objetivo de esta idea, que Dios posee todas estas características. ¿Qué me permitiría atribuírselas, si no fuera así? No conozco, pues, que Dios es libre porque demuestro que es la causa eficiente de mi idea, sino que por haber probado que es la causa de esta idea sé que debe causarla libremente, pues mi idea me enseña que la infinidad de Dios comporta necesariamente la libertad absoluta. Así mismo, no pruebo que Dios es incomprensible probando que Dios es la causa de mi idea de infinito, ya que por el contrario es el contenido incomprensible de esta idea el que me permite establecer la existencia de Dios fuera de mí. La libre creación de la idea de Dios en nosotros significa no *lo arbitrario*

---

que nuestra idea de lo infinito no representa sólo una de sus partes, sino el infinito en su totalidad, tal como éste ha de representarse por parte de una idea humana; aunque sea cierto que Dios o alguna otra naturaleza intelectual puede tener de él otra mucho más perfecta, es decir, más exacta y más distinta que la que los hombres tienen acerca de él, así como decimos que el no versado en geometría no deja de tener una idea de todo el triángulo al concebirlo como una figura compuesta de tres líneas, aunque los geómetras puedan conocer muchas otras propiedades del triángulo y señalar en su idea una cantidad de cosas que aquél no observa en él. Porque así como basta concebir una figura compuesta de tres oblicuas para tener la idea de todo el triángulo, así basta concebir una cosa que no se halla encerrada por ningún límite para tener una idea verdadera y completa de todo el infinito»: Ibíd., p. 368. Todas estas observaciones se limitan a comentar ese pasaje de la Tercera Meditación según el cual la idea de infinito es la más clara, la más distinta y la más verdadera de todas las que tengo en mi espíritu, a condición de entender que a su naturaleza pertenece ser incomprensible para mi espíritu limitado y tener en sí, formal o eminentemente, todas las perfecciones que puedo concebir y una infinidad de otras que ignoro. Esta última condición se refiere al carácter absolutamente positivo de la cosa infinita, en oposición al carácter negativo que la hace incomprensible y no atañe a lo que ella es en sí, sino a lo que es necesariamente para nosotros (Cf. Tercera Meditación, VII, p. 46, l. 22-28; IX, p. 37; cf. también Primeras Respuestas, VII, pp. 113 y s.; IX, p. 90).

del contenido de esta idea, sino *lo arbitrario de la posición de este contenido en nosotros*. Al pertenecer a este contenido, la libertad divina se funda en la perfección. Tanto que, en la medida en que nuestra idea de Dios es la idea de lo perfecto, puede decirse que Dios se halla atado por la necesidad interna de esta idea y, al mismo tiempo, que esta idea se limita a establecer la libertad de Dios en el marco de su perfección. La incomprensibilidad de Dios tiene, pues, como se ha visto, una doble fuente: por una parte, nuestra finitud, que pone fuera de nuestra aprehensión todo infinito, sea el que sea; por otra, la absoluta libertad de la infinitud divina tal como se revela por la idea de lo perfecto. De este modo, sean cuales fueren la libertad y la incomprensibilidad que a Dios se le reconocen, nunca se rompe la correspondencia entre la idea de Dios y su ideado. Al contrario, por tener (gracias a la primera prueba por los efectos) la seguridad de dicha correspon-
206 dencia, estamos por el mismo hecho seguros de que en | lo ideado, es decir en Dios, se dan esa infinitud de libertad y potencia incomprensibles que impiden encerrar a Dios en «los límites de nuestro entendimiento». La incomprensibilidad es en nosotros *la expresión de aquello que está más allá de lo finito*, no *la expresión de aquello que está más allá de la inteligencia*. Está más allá de lo finito, clara y distintamente dado a mi inteligencia como inaprehensible por parte de una *razón*. De modo que ésta es capaz de hacerme conocer no sólo que Dios existe, sino quién es ese Dios que existe. Gracias a ella *sé* que es el infinito que no puedo abarcar o «comprender» (*comprehendere*), pero que puedo perfectamente «entender» (*intelligere*)[110], pues conozco clara y distintamente muchas de sus propiedades. Así, lejos de volverme a Dios incognoscible, la incomprensibilidad, aunque implica cierta necesaria limitación de mi conocimiento (nunca podré agotar lo infinito, tener de él un conocimiento «adecuado», es decir, completo), es al mismo tiempo, en tanto *ratio formalis* de lo infinito, lo que me permite conocerlo como tal. En suma, la incomprensibilidad es en nosotros

110 Respuestas a las Quintas Objeciones, VII, pp. 364-365. Carta a Mersenne, mayo de 1630, I, p. 151; enero de 1641, III, p. 284; julio de 1641, III, pp. 392-393. Conversación con Burman, V, p. 154. Carta a Clerselier, 23 de abril de 1649, V, p. 356.

el efecto de la perfección absoluta, y esta perfección aporta la doble garantía de que la idea que de ella tengo es *causada* por esa misma perfección y le es del todo *conforme*. El alemán permite expresar este matiz con nitidez: Dios es irracional en el sentido matemático de *irrational* y no en el sentido místico de *unvernünftig*.

En consecuencia, por importante que sea el aspecto de la prueba que permite establecer a Dios como causa eficiente, se ve, cuando se considera el orden de las razones, que su objetivo principal es el de mostrar, estableciendo que tenemos el conocimiento cierto de Dios, tanto de su existencia como de su naturaleza, que en nosotros hay ideas (las ideas claras y distintas) que tienen un valor objetivo y que nuestra ciencia es posible y legítima. Sólo que, como se ha dicho ya, las demostraciones de Descartes son polivalentes. Fuera de su resultado principal, comportan muy a menudo una multitud de otros resultados que conviene escalonar según su importancia, situándolos según las perspectivas generales que nos son abiertas por el orden de las razones. Es por ello que, por no mantenerse con los ojos fijos en estas perspectivas y en este orden, la novedad del Dios-causa-eficiente ha escondido, a los ojos de muchos intérpretes, la novedad del Dios-*instar-archetypi*, concebido como fundamento de la única de mis ideas que certifica por sí misma un valor objetivo necesario.

13

| La conciliación del Dios causa eficiente y del Dios arquetipo re- 207
sulta, como hemos visto, del enlace del principio de causalidad y el principio de la conformidad de la idea con su ideado por intermedio de la noción de perfección. Esta noción, al ser la de un *maximum* absoluto[110bis], permite plantear la conformidad de la idea con la cosa de dos maneras diferentes: por la causalidad, al no poder Dios como realidad formal, causa de la realidad objetiva de su idea, tener más realidad que este efecto, puesto que ya éste

110bis. Cf. Quintae Responsiones: «Nec denique verum est perpusillum fore deum si non sit major quam a nobis intelligatur... intelligitur enim esse infinitus atque infinito nihil majus esse potest»: l. 18-21.

es un *maximum* absoluto y no puede haber nada más grande que el *maximum* absoluto; por el principio de la conformidad de la idea con su ideado, al no poder la idea ser una imagen imperfecta de lo perfecto, en cuyo caso no sería verdaderamente la imagen ni por tanto la idea de lo perfecto, lo cual es contrario a la hipótesis.

Esta coincidencia de la ecuación de la causa y el efecto y de la conformidad de la idea con su modelo por medio de la perfección, una coincidencia que asegura, por vía de consecuencia, la del Dios causa eficiente y el Dios arquetipo, confiere un sentido muy particular a la trascendencia de Dios con respecto a su idea.

Por una parte, Dios puede decirse causa eminente de esta idea. Efectivamente, ésta no es más que un efecto, el cual en principio siempre *puede* tener menos realidad que su causa. Además, al ser una idea, siempre debe, por su índole de copia, ser inferior a la cosa real de la que no es más que un reflejo, pues esta manera de ser por la que una cosa está objetivamente o por representación en el intelecto es «imperfecta» y marca «una decadencia» con respecto a la perfección de las cosas representadas[111]. Pero, por otra parte, Dios puede decirse causa formal de su idea y no causa eminente, pues no puede haber en la realidad objetiva de su idea —idea de lo perfecto— nada que por poco que sea pueda ser menos perfecto (como efecto o como copia) que en la realidad formal del ser mismo de Dios[112]. Así, pues, la diferencia entre Dios causa formal y Dios causa eminente de su idea tiende a volverse indeterminable, al mismo tiempo que según parece se mantiene de derecho: por un lado, la perfección del efecto excluye entre él y su causa toda diferencia de realidad y perfección; por el otro, la definición de la idea como decadencia con respecto a su objeto vuelve a introducir tal diferencia.

208 | A la misma consecuencia se llega si se enfoca la cuestión desde otro ángulo. La perfecta coincidencia de la idea con su ideado no impide concebir la idea como imprimiéndose libremente

111 VII, p. 41, l. 26-27, p. 42, l. 13, p. 103, l. 1.

112 Ni nada en la realidad formal de Dios que no se asemeje a la realidad objetiva de nuestra idea; ahora bien, la causa formal también se define como causa semejante a su efecto: «*Vel simili, vel eminentiori aliquo modo (...) in causa*»: Segundas Respuestas, VII, p. 135, l. 11-12.

en nosotros en virtud de la causalidad de Dios: ello implica, por una parte, que Dios no está obligado a crear esta idea en nosotros por la necesidad interna de la misma idea, y por otra, que la necesidad de la idea no emana de nosotros mismos sino de Dios. Si la idea que tenemos de Dios puede así fundarse en la necesidad misma de la cosa, escapar de esa manera a la necesidad puramente subjetiva de mi entendimiento y recibir en definitiva su valor objetivo, es precisamente en la medida en que conocemos que Dios la ha creado, e incluso libremente creado. La condición de la necesidad objetiva de nuestro conocimiento parece, pues, poder y deber fundarse en la libertad misma de Dios, y la inteligibilidad de Dios se muestra entonces capaz de dejar un lugar para su incomprensibilidad. Sin embargo, y en virtud de una notable corrección compensadora, esta incomprensibilidad no radica en absoluto en la separación que entonces nos veríamos tentados a establecer entre la idea de Dios, que se manifiesta en nosotros con sus propias necesidades, y la libertad de Dios que la habría instituido. Porque las necesidades internas de esta idea no podrían ser ajenas al ser mismo de Dios, ya que la perfección que fundamenta la incomprensibilidad de este ser, al contener la negación de la nada, hace que Dios no pueda hacer otra cosa que ser y poner su ser[113]. De ese modo se vuelve indeterminable la diferencia por la que se intentaría oponer en Dios mismo su libertad y su necesidad de existir. Y una vez más, según esta perspectiva, la concordancia de la idea —de su contenido representativo— con su ideado se manifiesta como que debe realizarse de manera rigurosa. Si Dios es *inconmensurable conmigo mismo*, no es en manera alguna por ser él *inconmensurable con la idea* que de él tengo en mí mismo, sino por cuanto la realidad objetiva de esta misma idea en mí (es decir, el cuadro de Dios que en mí poseo) es inconmensurable con el ser formal de mi yo[114]. Hay, | por el contrario, una medida común perfecta entre Dios y mi 209

113 v, pp. 545-546.

114 Así, pues, el aspecto negativo de la incomprensibilidad sólo atañe a la relación de la realidad objetiva infinita (de la idea) con el mismo entendimiento finito, no a lo infinito de esta realidad, el cual es absolutamente positivo. Es por ello que la incomprensibilidad, como razón formal de la *infinitud*, remite a la misma *cosa infinita* en tanto ser absolutamente positivo, una parte de cuya inteligibilidad

idea de Dios, y gracias a esta medida común puedo conocer que entre yo mismo y Dios no hay ninguna medida. El hiato no se encuentra entre Dios y la idea que tengo de él, entre la causa y su efecto, sino entre el contenido de esta idea inteligible y mi espíritu, que puede entender pero no comprender el contenido en cuestión. Por ahí se ve una vez más de qué manera es Dios inteligible sin ser comprensible, incomprensible sin ser incognoscible, *irrational* sin ser *unvernünftig*. También se ve que la disociación dentro de mi idea de la forma y su contenido en tanto realidad objetiva, permite al principio de la correspondencia de la idea con su ideado asumir su función sin privar a Dios de su carácter de causa eficiente, sin reducir la causa ejemplar al formato de nuestro entendimiento que lo representa, es decir, la infinitud de Dios a la finitud de mi idea en tanto modificación de mi conciencia finita. La fiel copia del original no es en manera alguna esta modificación misma. Ella es un contenido de idea que mi conciencia percibe directamente dentro de sí como inconmensurable consigo misma. Bastará instalar en el mismo Dios esta realidad objetiva que Descartes sitúa en mi idea en tanto contenido suyo para despojar a la forma de la idea dentro de mí de todo carácter representativo, reducirla a una modificación puramente afectiva de mi alma, quitarle su mismo nombre de idea, reservar este nombre al contenido representativo sublimado en el Verbo a título de arquetipo divino, y se tendrá una perspectiva completamente diferente: la de Malebranche, en la que se desvanece toda posibilidad de una prueba cartesiana por los efectos.

14

Las consideraciones precedentes atestiguan: 1°) que el acierto de la demostración de la existencia de Dios, en cuanto que llega

escapa a nuestro entendimiento: «Praeterea distinguo inter rationem formalem infiniti, sive infinitatem, etiamsi illam intelligamus esse quam maxime positivam, non tamen nisi negativo quodam modo intelligimus ex hoc scilicet quod in re nullam limitationem advertamus; ipsam vero rem, quae est infinita positive quidem intelligimus, sed non adaequate hoc est non totum id, quod in ea intelligibile est, comprehendimus»: Primae Resp., VII, p. 113; IX, p. 90. El texto de la traducción francesa debilita sensiblemente el original latino.

a establecer el valor objetivo de la idea de Dios, es decir, a probar que un objeto le corresponde fuera de mí y que tal objeto es semejante a mi idea, supone la convergencia del principio de causalidad y el principio de la correspondencia de la idea con su ideado; 2°) que esta convergencia se garantiza sólo porque los dos principios recurren por igual a la noción de perfección. Es la noción de perfección la que, desde el punto de vista de la causa, nos garantiza que no hay en este caso ni puede haber ni más ni menos realidad (objetiva) en el efecto que realidad (formal) en la causa, mientras que el principio de causalidad por separado sólo garantiza que no puede haber menos. La noción de perfección es la única que desde el punto de vista de la correspondencia de la idea con su ideado me garantiza | que en el caso presente nada debe faltar a 210
mi representación del objeto y que ésta es plenamente semejante, so pena de hacer de ella, contrariamente a la hipótesis, una representación cuya realidad objetiva sería imperfecta.

Pero surge de ese modo uno de los problemas más difíciles. En efecto, lo que diferencia la realidad objetiva de la idea de Dios y la realidad formal de Dios es la *existencia* de la cosa, presente en la segunda y ausente de la primera. De allí se debería concluir que en la realidad objetiva la falta de existencia de la cosa representada en tanto que simplemente representada, no quita nada a la perfección intrínseca del contenido de la idea. Lo que equivaldría a decir que la existencia en sí no es una perfección sino una posición *sui generis* sin relación con la perfección o la imperfección de la cosa. Se comprendería entonces que una idea pueda diferenciarse de la cosa y sin embargo representarla en su perfección de una manera congruente, pues esta diferencia que consiste en que ella es un concepto sin existencia, no le quitaría nada de lo que pertenece a la perfección de la cosa. Será uno de los argumentos de Kant en el transcurso de su crítica de la prueba ontológica: si la existencia es una perfección, es decir, un predicado de la cosa, nunca podrá el concepto ser adecuado a la cosa, pues a la definición del concepto le faltará siempre uno de los predicados constitutivos de la cosa[115]. Habrá entonces entre la cosa y el concepto una diferencia lógica: tal diferencia desnivelará a este último con respecto a su objeto,

115 Kant, *Krit. der r. V.*, «Trans. Dial.», ed. Hart, III, p. 410.

lo cual es contrario a la posibilidad del concepto. El concepto dejará de poder ser el concepto de esta cosa. La existencia no podría, pues, ser una perfección.

Pero la doctrina que niega que la existencia sea una perfección es de Gassendi y Descartes la rechaza. De ello se deduce que el hecho de que la imagen del objeto esté privada de la existencia que pertenece al objeto debe constituir un defecto de perfección que implica una imperfección del contenido de la misma idea con respecto a la cosa que ella refleja. Esta consecuencia precisamente se halla afirmada en la Tercera Meditación: «Las ideas son dentro de mí como cuadros o imágenes que en verdad pueden con facilidad *desdecir de la perfección de la que han sido extraídas*»[116]. A lo mucho puede afirmarse que «por *imperfecta* que sea» la realidad objetiva de una idea comparada con la realidad formal de su objeto, «no es una pura nada»[117]. En fin, la fórmula
211 de las Primeras Respuestas es categórica: «La manera | de ser por la que una cosa existe objetivamente o por representación dentro del entendimiento en virtud de su idea es imperfecta»[118]. Si ello es así, la prueba parece desplomarse por todos los costados a la vez. Al ser la realidad objetiva de la idea imperfecta hasta tal punto, ¿cómo derivar de ella la existencia del ser perfecto en nombre del principio de causalidad, que sólo permite establecer *con toda certeza* una realidad formal *al menos* igual, pero no superior en perfección a la realidad del efecto? El ser perfecto, por el hecho de existir, contiene una perfección más grande que el contenido representativo de su idea. La existencia de este ser, es decir, el suplemento de perfección, no es pues sólo meramente *posible*, en la medida en que la causa de un efecto siempre *puede* contener más perfección que este efecto, es decir, en este caso, más que la que contiene la realidad objetiva encerrada en la idea; pero en ningún modo es necesaria, pues nada nos *obliga* a afirmar que la causa comprende efectivamente dicho suplemento. Es, pues, imposible probar que Dios existe. La perfección de la realidad objetiva, que es simplemente la de un ser representativo privado de la per-

116 IX, p. 33.
117 Ibíd.
118 IX, p. 82.

fección de existir, sólo me *obliga* a establecer como su causa una realidad formal de *perfección desigual*. Ahora bien, la realidad formal de Dios, que abarca, además de la totalidad de la perfección de la realidad objetiva, la perfección de existir que a ésta le falta, constituye un total de perfección superior al de la realidad objetiva, y la relación de causa a efecto que es sólo *ad minimum*, no me constriñe a establecerla. No puedo, pues, afirmarla legítimamente. La existencia de Dios sigue, pues, manteniéndose como una simple posibilidad.

La prueba sólo puede llegar a feliz término a condición de suponer que no hay en la realidad formal ninguna perfección más que en la realidad objetiva, más perfección en la cosa existente que en la cosa representada. Pero Descartes parte de un principio inverso. Afirma que la realidad objetiva es menos perfecta; que constituye una especie de «decadencia». Y confirma esta tesis en la Quinta Meditación, al hacer de la existencia una perfección. La dificultad parece insoluble.

Este doble aspecto de la perfección objetiva y de la perfección formal parece en cierta medida impuesto por la ambigüedad del principio de la correspondencia de la idea con su ideado. Por un lado, la luz natural atestigua que en la relación del original con la copia, lo que es sólo copia, reflejo, tiene menos ser que la cosa en carne y hueso: es lo que define a la imagen en tanto se diferencia de la cosa[119]: | la copia en tanto copia no tiene el ser del 212
original, si no, no sería una copia[120]. Pero por otro lado debe, en tanto copia o imagen, contener (objetivamente) todas las perfecciones de la cosa, sin lo cual no sería ya su copia auténtica y ya no la representaría: es lo que define a la imagen según su similitud con la cosa[121].

---

119 Ibíd.

120 «Es preciso que señalemos al menos que no hay ninguna imagen que deba ser en todo semejante a los objetos que representa; pues de otro modo no habría distinción entre el objeto y su imagen»: *Dióptrica*, Cuarto discurso, VI, p. 113, l. 1 y ss. Es verdad que se trata en este caso de imágenes sensibles, pero la observación tiene un alcance absolutamente general.

121 Creemos que la expresión de la que Descartes se sirve: «Es la cosa misma en tanto que está en el espíritu, de la manera en que las cosas suelen estar allí, es decir, objetivamente o por representación» no contradice, como piensa J. Wahl

Es evidente que es esta última consideración la que permite a Descartes enlazar su prueba. Como se ha visto, por el sesgo de la relación de la idea con su ideado el principio de causalidad está llamado a entrar en acción para vincular entre sí la realidad formal a título de causa y la realidad objetiva a título de efecto; y la noción de cuadro o imagen, por una parte, y la de modelo y original, por otra, son las que conducen a la afirmación de que so pretexto de que la realidad considerada en mi idea «es simplemente objetiva», no hay que imaginar que «no es necesario que la misma realidad esté formalmente o actualmente en la causa de tal idea»; son estas nociones las que permiten precisar que esta causa es un «original en el que toda la realidad o perfección está formalmente contenida y se encuentra efectivamente en mi idea sólo de una manera objetiva o por representación»[122].

Dicho esto, parece que la justificación de Descartes sólo puede ser la siguiente: la luz natural, al darme inmediatamente en la idea la cosa representada como «la cosa misma», con toda su perfección, diferenciada de la «manera de ser objetivamente», la cual depende de la forma de la idea, es decir, de mí mismo, relaciona la imperfección de esta manera de ser conmigo mismo y no con la cosa representada. En consecuencia, cuando se trata de indagar cuál es la realidad formal que es causa de la realidad objetiva de mi idea, esta realidad objetiva debe considerarse en sí misma, haciendo abstracción de la imperfección que procede de mí y se explica por mí. La perfección intrínseca de la cosa sobrepasa la perfección de mi yo en tanto que representa, y (en el caso de la idea de Dios)
213 esta perfección es infinita; para | ella, el hecho de ser representada le es extrínseco y no podría constituir una imperfección intrínseca. La causa del contenido de mi representación, haciendo abstracción de la imperfección inherente a toda representación, debe, pues, ser necesariamente un ser formal igualmente infinito. En suma, la imperfección de la forma representativa no podría introducir

---

(«Notas sobre Descartes», en *Revue Philosophyque*, 1937, p. 370; *Cuadro de la filosofía francesa*, 1946, p. 229), a la concepción de la idea como imagen del objeto. Consiste en dar una definición incluso de la representación: es la misma cosa pero bajo la forma de una imagen, única manera en que puede estar dentro de nosotros.

122 IX, p. 33.

ninguna imperfección en el contenido representativo, en tanto que éste nos entrega el mismo objeto, y es este contenido aquello cuya causa debe buscarse en una realidad formal suficiente.

Estas consideraciones podrían extraerse del prefacio de las *Meditaciones*[123] y de la respuesta de Descartes a las objeciones de Caterus[124]. ¿Pero resolverían efectivamente la dificultad? He allí un asunto completamente diferente. Porque aunque la cosa representada sea la *cosa misma* de una manera objetiva, es decir, «de la manera en que los objetos suelen estar en el entendimiento», ello no podría hacer que esta cosa no esté privada de la perfección de existir formalmente. Y si hago abstracción de la imperfección que adviene a una cosa por el hecho de ser representada por mí mismo, de ninguna manera obtengo por esa vía la existencia formal que falta al contenido de la idea y que es en sí una perfección positiva. La dificultad se mantiene en su integridad.

15

El papel que desempeña el principio de la correspondencia de la idea con su ideado y la definición de la idea como cuadro de un original subrayan en Descartes una ambigüedad, al menos aparente, del concepto de idea. Ésta presenta dos aspectos: psicológico y matemático.

Según su aspecto psicológico, ella se define como representación, como «cuadro» de una cosa exterior. Claro que por el término *cuadro* o *imagen* Descartes no entiende en modo alguno, como lo hemos dicho ya y como Descartes lo precisa muchas

123 «... En el término de ideas (...) hay aquí un equívoco; pues puede tomarse, o materialmente, como una operación de mi entendimiento, y en este sentido no se puede decir que sea más perfecta que yo; u objetivamente, *como la cosa que se representa* en virtud de esta operación, la cual aunque no se suponga que existe fuera de mi entendimiento, puede sin embargo ser más perfecta que yo, en razón de su esencia». Trad. francesa de Clerselier, texto latino VII, p. 8, l. 20-28. Todo el equívoco está en la expresión «la cosa representada», pues esta cosa está *dentro de nosotros* sólo como la realidad objetiva, a la que falta de hecho la perfección de *existir formalmente*.

124 IX, pp. 81-82.

214 veces, la imagen sensible del objeto[125]. Si así fuere, sólo las ideas | sensibles merecerían el nombre de ideas; sabemos que ellas son por el contrario las únicas que no dan una copia fiel del objeto, privilegio que está reservado a las ideas del entendimiento. El cuadro en cuestión puede ser, pues, sensible —en cuyo caso es engañador— lo mismo que intelectual —en cuyo caso es verídico—. Trátase, en suma, de la correspondencia de la representación en general con el objeto en general.

Según su aspecto matemático, la idea se define por su necesidad interna, la claridad y la distinción propias de sus elementos, independientemente de toda referencia a una cosa externa representada, sin que nos preocupemos de saber si «alguna existencia le corresponde en la naturaleza».

A primera vista, estos dos aspectos parecen incompatibles. En el primer caso, la verdad de la idea responde de la realidad de la cosa que ella representa: sólo tiene valor en la medida en que existe efectivamente fuera de ella una cosa de la que es una copia adecuada, pues se imprime en mí por obra de ella. De ahí la pasividad radical de toda idea, racional o sensible, y por tanto de mi entendimiento globalmente considerado[126]. La idea proviene de la cosa, es un reflejo de ella e incluso un reflejo degradado. El punto de vista es, como diría Kant, anticopernicano: el sujeto gira en torno al objeto.

En el segundo caso, por el contrario, es la existencia de la cosa la que responde de la idea, y la idea en tanto innata se manifiesta como emanando de mi propia naturaleza. Este innatismo parece, pues, imponer cierta espontaneidad del entendimiento, que extrae de sí mismo por su propia fuerza series de conocimientos que se extienden al infinito. De ahí la concepción de esas «semillas de verdades» que no exigen sino germinar y abrirse en nosotros por sí mismas, con tal de que no se las ahogue[127]. Y Spinoza, ese protagonista de la espontaneidad mental, se ha limitado por su lado, en su *De Intellectus Emendatione*, a llevar a su conclusión

125 Cf. *supra* pp. 232 y ss. [199 y ss.]. Terceras Objeciones (Quinta Respuesta de Descartes), IX, p. 141. Carta a Mersenne, III, p. 393.

126 *Las pasiones del alma*, I, arts. 17, 19. Carta a Mesland, 2 de mayo de 1644, IV, p. 113, l. 24. Carta a Regius, mayo de 1641, III, p. 372, etc.

127 *Regulae*, Regla 4, X, p. 376.

natural la doctrina de las «virtudes primitivas del entendimiento». Desde este punto de vista, la certeza de la existencia del objeto depende de la certeza previa de la idea, única capaz de garantizarla e incluso de establecerla. La idea se manifiesta más elevada que el objeto que ella determina. El objeto gira en torno al sujeto: como diría Kant, el punto de vista es copernicano. Yendo hasta el final en esta segunda dirección, llegamos a las concepciones de Malebranche, en las que la percepción de la cosa es despojada de todo valor representativo, y en tanto perceptiva ya ni siquiera es idea sino | 215
sentimiento, mientras que la idea en tanto arquetipo, lejos de ser copia de la cosa, es el modelo cuya copia es la cosa. Al implicar bajo cierto aspecto la substancia eficaz de Dios, ella es causa de la pasión pero ya no pasión.

El psicologismo del sentido común unido al realismo del objeto parece, pues, entrar en conflicto con el matematismo unido al idealismo, que suspende la posibilidad y la realidad del objeto de la verdad intrínseca de la idea, o, como dirán los adeptos de la filosofía trascendental, de la «realidad» (*Realität*) del concepto.

En fin, la cuestión parece complicarse por el hecho de que las mismas ideas matemáticas parecen enfocarse de dos maneras diferentes, según nos situemos en el orden de las razones antes o después de la Tercera Meditación. Antes de ésta, aquéllas son ideas dentro de nosotros, necesarias para nosotros, que son condiciones de posibilidad de nuestras representaciones de objetos (por ejemplo, de la cera), y que sin embargo sólo tienen un valor objetivo dudoso, pues ignoro si hay objetos que correspondan efectivamente a mis representaciones; e ignoro por tanto si estas ideas, que condicionan dichas representaciones, son al mismo tiempo condiciones en sí de cosas reales exteriores a mí, que serían los objetos de tales representaciones. En suma, ignoro si remiten a esencias que Dios habría instituido fuera de mí como condiciones de posibilidad de las cosas como tales. A este nivel, dichas esencias se distinguen de mis ideas y se establecen como verdaderas cosas —«*Res arithmeticas, vel geometricas*»[128]— independientes de mí

128 Tercera Meditación, VII, p. 35, l. 30. Cf., a este propósito, la observación correcta de H. Gouhier, en «Las exigencias de la existencia en la metafísica de Descartes», en *Revista Internacional de Filosofía*, abril de 1950, p. 5.

y expresadas en mí en virtud de mis ideas. Sin duda, y en conformidad con el matematismo, el valor objetivo de estas esencias consiste en su capacidad para hacer posible el objeto existente. Pero el valor de las ideas de mi entendimiento se funda, a su vez, en la certeza de que las ideas se confunden con las esencias —cosas racionales— y de que se refieren a ellas como a realidades cuya impronta recibe mi pensamiento. El matematismo parece, pues, finalmente subordinado al psicologismo.

Esta duplicidad aparente acaso certifica que Descartes no ha llegado a liberarse ni completamente ni siempre de los hábitos del sentido común, de la concepción corriente de la idea como reflejo de la cosa. Pero también se puede apreciar que la subordinación del matematismo al psicologismo es en este caso menos evidente que a primera vista. La cuestión no se zanja únicamente
216 por la definición de la idea como imagen de un original, ni | de la verdad como conformidad entre la representación y la cosa. Incluso Kant adopta esta definición nominal. Lo que decide en esta coyuntura es el método por el que este valor objetivo se atribuye en último término. Ahora bien, en Descartes esta atribución siempre se establece en función de las propiedades intrínsecas de la idea. Son las características internas de la idea de Dios las que, al implicar necesariamente su existencia, certifican por el mismo hecho la índole de esencia de esa idea y, mediatamente, la de las ideas matemáticas. El descubrimiento dentro de estas ideas de una cantidad suficiente de realidad objetiva es el que da cuenta de la certeza natural del entendimiento a este respecto. La regla de la atribución del valor objetivo se mantiene, pues, a la postre, conforme con las exigencias del matematismo, ya que se funda por entero en la racionalidad interna de la noción. Y resulta que las únicas ideas que tienen un verdadero valor objetivo, es decir, que son cuadros fieles de un original, son precisamente las ideas matemáticas, o de una manera general, las ideas claras y distintas que no se definen por sí mismas como reflejos de objetos que existen en la naturaleza[129]. De este modo también se comprende que estas ideas tengan un doble valor objetivo. Primero en sí

129 Respuestas a las Primeras Objeciones, VII, p. 102; IX, pp. 81-83; Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 233; IX, pp. 180-181.

mismas, como enunciados, en tanto que revelan unas realidades racionales (esencias) que como tales poseen un ser independiente de las cosas existentes que ellas hacen posibles; y luego en relación con tales cosas existentes, en cuanto que nos hacen conocer *a priori* sus propiedades reales, ya que precisamente esas esencias que revelan hacen posibles tales cosas, de una manera completamente similar a como las ideas hacen posible la representación de esas cosas dentro de nosotros[130].

16

Puesto que las ideas oscuras y confusas —las sensaciones— no son una copia de la cosa exterior, no tienen | ideados en sentido propio. ¿No habría, pues, que negarles el carácter representativo y por tanto, si es este carácter el que define la idea, negarse a ver en ellas ideas propiamente dichas? Sólo merecerían este nombre las ideas claras y distintas, únicas que poseen un valor objetivo. Tal será la conclusión de Malebranche en contra de Arnauld[131]. Pero está fuera de duda que no es ésta la de Descartes, pese a que en este caso Malebranche invoca su autoridad. En efecto, lo que constituye la idea no es el valor objetivo que puede poseer realmente, su correspondencia efectiva con un ideado; es su carácter, revelado por la observación interna, de anunciarse a nuestra conciencia 217

130 Este doble aspecto se encuentra en Kant. Por una parte, los conceptos matemáticos no parecen tener objetividad sino en la medida en que, al hacer la experiencia posible, garantizan que en ésta encontraremos objetos posibles que les correspondan; por otra, poseen una objetividad intrínseca, independiente de la experiencia (su realidad trascendental) y de la que la experiencia parece extraer su propia realidad, que ella recibe de la estructura universal que aquéllos le imponen. Lo mismo ocurre en Malebranche: por una parte, las ideas matemáticas tienen una objetividad intrínseca en tanto realidades inteligibles en Dios, y por otra, una objetividad extrínseca en tanto que, al servir a Dios de arquetipos en su creación de las cosas existentes, estamos seguros de verlas expresarse en tales cosas, es decir, seguros de poder aplicarlas al mundo de la experiencia cuya posibilidad condicionan, de la misma manera como condicionan en nosotros la posibilidad de la representación de esas cosas.

131 A. Arnauld, *Ideas verdaderas y falsas*. Malebranche, *Respuestas a Arnauld*, *Compilación*, I, pp. 365-368.

como cuadro de una cosa externa, incluso si de hecho ninguna cosa de esa índole le corresponde. Todo pensamiento que se revela a la inspección de nuestra mente como poseedor de ese carácter debe, pues, considerarse como una idea. Tal es el caso de las sensaciones, pese a que nada en la cosa concuerde con las cualidades que ella nos revela. Las sensaciones son, pues, ideas. Es por ello que hay ideas que tienen cierta falsedad material, proveniente del hecho de que por sí mismas «representan cosas que no son»[132], es decir, «lo que es nada como si fuera algo»[133].

¿Pero cómo conciliar entonces la atribución de la representatividad a la sensación y la definición de la realidad objetiva de la idea como «la cosa misma en tanto que está objetivamente en el entendimiento»? Puesto que tratándose de la sensación, la cosa misma de ningún modo está en la mente, parece que se debería concluir que ésta no tiene ningún contenido representativo y, por lo tanto, ninguna realidad objetiva; en consecuencia, ningún carácter representativo. Debería pensarse que la representatividad, de la que ella estaría intrínsecamente despojada, la tomaría por usurpación a «la cosa misma que está en el entendimiento», es decir, *a la idea clara y distinta de la cosa,* que en la percepción sensible está revestida de cualidades sensibles en sí mismas enteramente desprovistas de valor objetivo. Tal será la concepción de Malebranche. La sensación se reduciría entonces a una pura afección de mi alma, y la realidad objetiva se relegaría en su totalidad a la
218 idea clara y distinta. Esta consecuencia no se halla | claramente implicada en la siguiente salvedad que hace Descartes:

> Y cuando dice que la idea del frío es el mismo frío en tanto que está objetivamente en el entendimiento, creo que hay que servirse de una distinción, pues ocurre a menudo en las ideas oscuras y confusas, entre las que han de contarse las de frío y calor, que

132 «Y en la medida en que, al ser las ideas algo así como imágenes, no puede haber ninguna de ellas que no nos parezca representar algo, si es verdadero decir que el frío es sólo una privación del calor, la idea que me lo representa como algo real y positivo no se denominará incorrectamente falsa, y así otras»: Tercera Meditación, IX, pp. 34-35. Resp. a las Quintas Objeciones, VII, p. 232, l. 21 y ss.

133 Tercera Meditación, IX, p. 34.

> ellas se refieran a otras cosas de las que en verdad son ideas. Por consiguiente, aunque el frío es sólo una privación, la idea del frío no es el mismo frío en tanto objetivamente presente en el entendimiento, sino alguna otra cosa que se toma falsamente por tal privación, a saber, cierto sentimiento que no tiene ningún ser fuera del intelecto[134].

Pero Descartes está lejos de sacar esta consecuencia, pues a la idea oscura y confusa le mantiene su representatividad. Pero el rechazo de tal consecuencia no se debe a una falta de lógica. Se debe a la concepción que se hace Descartes sobre la naturaleza del alma y la de las ideas. Si Malebranche puede sacar su conclusión es porque considera que el sentimiento, al ser una propiedad original de mi alma, es radicalmente subjetivo y en consecuencia no requiere, para explicarse, nada que me sea exterior. Para Descartes, por el contrario, el sentimiento, aunque subjetivo en cuanto que nunca es la cualidad real de ningún cuerpo, es sin embargo ajeno a la esencia del alma pura. El alma no puede dar cuenta de él por sí misma. Subjetivo por ser sólo un estado de mi conciencia, es, sin embargo, objetivo pues comporta algo más que mi puro espíritu y es irreductible a él. En suma, al ser el resultado de la unión substancial de mi cuerpo y mi alma, es *subjetivo-objetivo*. Expresión de esta unión, él se me presenta consecuentemente como entregándome informaciones sobre los estados de mi cuerpo y, por intermedio de éstos, sobre la existencia de las cosas exteriores en relación con mi cuerpo, en la medida en que cuentan para su subsistencia o su destrucción. Conserva así un residuo de realidad objetiva, el más débil que pueda concebirse, puesto que esta realidad representativa nunca es copia de las realidades exteriores. Es cierto que el sentimiento es completamente ajeno a la naturaleza de éstas, pero al causarse en mí por obra de ellas, cambia según sus variaciones geométricas, que se mantienen para él desconocidas y cuyo descubrimiento pertenece sólo al entendimiento[135]. Aunque no me representa las cosas, a ellas remite de todas maneras.

134 Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 233, l. 6-16; IX, pp. 180-181.
135 Sexta Meditación, VII, p. 81, l. 17-22, p. 81, l. 6-12; IX, p. 64, *sub finem*, p. 66.

Es, pues, natural que se le confiera alguna realidad objetiva.
219 ¿No es, por otra parte, imposible concebir una idea | enteramente desprovista de valor objetivo? En efecto, lo que distingue a las ideas entre sí y las vuelve por consiguiente perceptibles es la diferencia de las realidades objetivas[136]. Ahora bien, nosotros percibimos y distinguimos la idea del calor y la idea del frío[137]. Es, pues, necesario que estas ideas escondan cierta realidad objetiva: por poca realidad (objetiva) que contenga «la idea de calor o de piedra», «no se puede decir que este modo o manera de ser no sea nada»[138].

Pero la realidad objetiva es en este caso tan sólo un *minimum*. Es en efecto tan pequeña que apenas si se la puede distinguir de la nada y se corre el riesgo, a propósito de ella, de tomar la nada por el ser. Tenemos que vérnoslas aquí, aunque Descartes mismo no haya conferido a esta noción un estado civil, con verdaderas *diferenciales* de realidad objetiva. Son el límite o la diferencia entre el ser y la nada y, en consecuencia, tanto lo uno como lo otro. De ahí la incapacidad de mi entendimiento para pronunciarse a propósito de ellas. De ahí, en consecuencia, la duda con que mi entendimiento debe naturalmente gravarlas. Si, en efecto, su realidad objetiva es tan pequeña que no puedo saber si existe o no existe, no puedo saber si son verdaderas, pues sólo es verdadero aquello que es real y Dios sólo es autor de lo real y no de la nada. Por el contrario, al poseer las ideas claras y distintas una cantidad de realidad objetiva no infinitamente pequeña sino finita, y en un caso privilegiado una cantidad infinita, es imposible que mi entendimiento las confunda con la nada, imposible que no las reconozca de inmediato como verdaderas, es decir, como ideas que tienen a Dios como Autor; en suma, es imposible que dude de ellas de una manera natural: «Toda concepción clara y distinta es sin ninguna duda (*procul dubio*) *alguna cosa*, y no puede en consecuencia extraer su origen de la nada, sino que necesariamente debe tener a Dios como Autor»[139]. Por consiguiente, al tener las ideas sensibles una

136 Tercera Meditación, VII, p. 40, l. 7 y ss.; IX, pp. 31-33.

137 Ibíd., IX, pp. 32 y ss. Y hay que explicar causalmente por qué una idea contiene tal realidad objetiva más bien que otra: VII, p. 41, l. 20-24; IX, pp. 32-33.

138 VII, pp. 41-42; IX, pp. 32-33.

139 Cuarta Meditación, VII, p. 62, l. 15-17; IX, p. 49.

realidad objetiva lo más cercana a cero posible, sólo están en mí en la medida en que participo de la nada al máximo: «La luz natural me da a conocer que ellas proceden de la nada, es decir, que están en mí sólo porque a mi naturaleza le falta algo»[140].

| De esta índole de límite, propia de su realidad objetiva —en la que se confunden el ser y la nada— deriva la sensación toda su ambigüedad. Porque la sensación es alternativa y simultáneamente ser y no ser. En la perspectiva del no ser, la idea sensible *representa* la nada como si fuera algo. Muéstrase entonces como «materialmente falsa», como proviniendo de la nada, pues está en mí en la medida en que tengo un defecto. En la perspectiva del ser es ciertamente, en cuanto a lo material, una realidad objetiva infinitamente pequeña, tan cercana al cero como posible, pero no es reductible a él y conserva algo positivo. 220

> No hay que preguntar «cuál es la causa de ese ser positivo objetivo que, según creo, hace que esta idea sea materialmente falsa, y esto tanto más cuanto que no pretendo que sea materialmente falsa en virtud de algún ser positivo, sino *sólo a causa de la oscuridad*, la cual, sin embargo, tiene como sujeto y fundamento un ser positivo, a saber, el mismo sentimiento. Y a decir verdad, este ser positivo está dentro de mí en tanto que yo soy una cosa verdadera; pero la oscuridad, que es lo único que me da la ocasión de juzgar que la idea de este sentimiento representa algo fuera de mí que se denomina frío, no tiene una causa real, sino que proviene únicamente del hecho de que mi naturaleza no es enteramente perfecta[141].

140 Tercera Meditación, p. 44, l. 10-14; IX, p. 35: «No se puede decir que esta idea de Dios es materialmente falsa y (...) que no puede estar en mí por lo que hay en mí de defectuoso, como he dicho hace un instante acerca de las ideas de calor y frío»: VII, p. 46, l. 5-9; IX, p. 36.

141 Respuestas a las Quintas Objeciones, VII, p. 234, l. 19-225, l. 4; IX, pp. 181-182. La falsedad material de las sensaciones, que reside en su carácter representativo, el cual, según Descartes, les es inherente, desaparece en Malebranche, en quien se les arrebata este carácter representativo. Y se les arrebata este carácter al mismo tiempo que se les despoja de ese *minimum* de realidad objetiva que Descartes les deja, ya que ellas se convierten en afecciones del alma que sólo se explican por el alma y no por su unión substancial con el cuerpo. Las sensaciones, por sí mismas, no tienen en Malebranche, con respecto a los cuerpos existentes y a sus relaciones de orden biológico con mi cuerpo, ese valor

La representación del frío como propiedad real de los cuerpos exteriores a mí es la representación de una nada como si fuera algo, pues esta propiedad es una nada con respecto al cuerpo. Depende de la limitación de mi conocimiento, de mi nada. Mas por otra parte es una nada sólo con respecto al cuerpo exterior, al que la representación la remite como una copia del ideado, pero no en cuanto a su contenido, que posee realidad y abarca en el sentimiento de manera oscura y confusa algo que certifica una propiedad en sí desconocida (para el sentimiento) de un cuerpo que actúa sobre el mío. Esta realidad objetiva es, sin embargo, lo más
221 exigua posible, pues la verdadera | propiedad del cuerpo en sí al que ella remite es para mí una nada de conocimiento.

Vemos la importancia de estos puntos de vista para la prosecusión de la deducción. Aunque el entendimiento rechaza la idea sensible como falsa por ser para él oscura, es decir, por ser él incapaz de discernir en ella la realidad objetiva que puede pertenecerle, no es posible que esta condena se mantenga sin apelación. Sin duda, la realidad objetiva de la idea sensible es sólo un *minimum*; de ello resulta indudablemente que es oscura y por el mismo hecho dudosa para mi inteligencia; pero de ello también resulta con no menos certeza que no es una nada y que a su *minimum* de realidad debe corresponder correlativamente un *minimum* de verdad. Así, en virtud de sus propios principios, el entendimiento tendrá que rehabilitar la idea sensible, inicialmente condenada de una manera absoluta, en proporción a ese *minimum,* restituyéndole cierto valor objetivo *mínimo.*

El problema del valor objetivo de las ideas se manifiesta entonces en toda su amplitud, tal como se desarrollará hasta el fin de la Sexta Meditación. Él llevará a desplegar el abanico de todas las realidades objetivas, desde la más alta, es decir, desde el *maximum* absoluto en el que el valor es infinito (Dios), hasta el *minimum*, en el que es el límite entre el ser y la nada, simple diferencial (idea

objetivo propio que Descartes les confiere por el hecho de la naturaleza intrínseca de su contenido, que ellas reciben de la unión substancial, pero lo adquieren sólo de una manera extrínseca, por el hecho de que Dios, por la libre institución de las leyes de la unión del alma y el cuerpo, les inviste desde fuera de una significación constante con respecto a las modificaciones que sobrevienen en mi cuerpo por la acción de los cuerpos circundantes.

sensible), pasando por el intermedio, que contiene una cantidad finita de esta realidad objetiva, a saber, por las ideas claras y distintas de las esencias finitas[142]. La solución del problema para el *maximum* absoluto (la idea de Dios) que, al suministrar el principio de que todo lo que —por poco que sea— es real es necesariamente verdadero (un principio que está a la base de la veracidad divina universal), dará la clave de la solución para todas las otras cantidades de realidad objetiva, incluido el *minimum* (la sensación).

17

Se trata ahora de precisar la naturaleza de la relación que vincula al *cogito* y a *Dios*, según el orden de las razones.

En la Tercera Meditación Descartes ha podido seguir un orden de las razones que le conduce del uno al otro debido a que, «a fin de pasar gradualmente de las primeras nociones que ha encontrado en su mente a las que habrá podido encontrar en lo sucesivo»[143], ha allanado las dificultades eliminando todo lo que no eran ideas | propiamente dichas, es decir, representaciones[144], y 222
todo lo que era en ellas ajeno a la consideración de su contenido, es decir, a su «realidad objetiva». Ha podido determinar así los grados de perfección o realidad de tales contenidos, recorrer esos grados, empezando por el más bajo (realidad objetiva de las ideas sensibles) hasta el más alto (realidad objetiva de la idea de Dios), pasando por los intermedios (realidad objetiva de las ideas de animales, hombres, ángeles), o elevándose de los modos a las substancias finitas y luego a Dios[145].

142 Esta serie no es en manera alguna una serie continua, como en Leibniz. Hay, por el contrario, una solución de continuidad entre la región del infinito, de lo finito y de lo infinitamente pequeño.

143 Tercera Meditación, IX, p. 29.

144 Ibíd.

145 «Las que me representan substancias son, sin duda, algo y contienen en sí, por así decir, más realidad objetiva, es decir, participan por representación en más grados del ser o perfección que aquellas que me representan sólo modos o accidentes. Además, aquella por la que concibo a un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, que conoce todo, todopoderoso y creador universal de todas

Barruntamos de este modo que los grados del orden de las razones vienen impuestos por los grados de perfección de los contenidos, y no ya por la relación de subordinación de las diferentes condiciones internas de mi conocimiento. Correlativamente, el término al que se llega ya no es mi yo pensante, sino el ser perfecto. La autosuficiencia de mi yo es sustituida por la de Dios. ¿Hace falta subrayar que el orden de las razones parece haber cambiado de naturaleza y principio, y que presenta así un notable contraste con el que ha prevalecido hasta el fin de la Segunda Meditación?

Hasta ese momento, el principio de la progresión de las razones era el *cogito*, intelecto puro, concebido como término último que se postula a sí mismo en tanto condición última de toda representación —sea cual fuere el contenido de ella y haciendo abstracción de tal contenido— sin que él mismo sea condicionado por ninguna. Situábase, pues, en la forma. Ahora el principio director, al concernir a los contenidos representativos, se nos manifiesta por el mismo hecho como residiendo en el contenido de una determinada idea que, por su perfección, condiciona por sí sola los grados inferiores de perfección de los otros contenidos, jerarquizados según un orden que es el de las razones. Además, este principio director no se establece en virtud del *cogito* sino independientemente de él, en virtud del ser perfecto del que es expresión perfecta. Para él, esto equivale a establecerse por sí mismo, pues la idea de lo perfecto implica por sí el ser perfecto que la instituye desde sí. El prin-
223 cipio de orden se sitúa, pues, | en la materia y fuera del *cogito*. De esta manera, la disociación entre los contenidos representativos (realidad objetiva de las ideas) y la condición de las representaciones (es decir, de las ideas en su realidad formal), que ya se anunciaba en el proceso por el que el *cogito* se constituye epistemológicamente como substancia por abstracción de todos los contenidos, aparece aquí con unas consecuencias infinitamente

---

las cosas que están fuera de él, aquélla, digo, tiene ciertamente en sí más realidad objetiva que aquellas en cuya virtud me son representadas las substancias finitas»: IX, pp. 31-32. Cf. también el axioma VI del *Compendio geométrico* de las Segundas Respuestas, VII, pp. 165-166. Esta determinación de los grados del ser en función de una jerarquía de las nociones fundadas en la desigualdad de su dignidad, que remata en el ser perfecto que existe por sí, pertenece a la tradición agustiniano-platónica de San Anselmo. Cf. *Monologion*, cap. IV.

más graves que las que se barruntaban a primera vista: ella parece provocar en el interior del sistema una especie de cisma entre dos órdenes de razones, cada uno de los cuales tiene su principio y su punto de aplicación.

Sin duda, lo que en la prueba de la existencia de Dios califica el contenido representativo perfecto como razón suprema y término de la investigación de los fundamentos últimos de la certeza, no es en modo alguno la consideración de que fundamenta y comprende en sí los contenidos imperfectos. Descartes no intenta dar cuenta aquí, según el orden sintético, de los mismos diversos contenidos representativos, lo cual se referiría a una explicación de las cosas. Sólo se preocupa por determinar en qué medida esos contenidos pueden o no pueden encontrar su razón *en el yo*, para determinar así en qué medida tiene o no tiene el yo conocimientos objetivos. Es siempre mi conocimiento el que está en discusión: no se trata de una explicación según el orden sintético de la realidad de sus contenidos, sino sólo de una explicación de mí mismo a mí mismo. La investigación no ha variado en cuanto a sus objetivos —se trata de fundamentar la ciencia y la certeza—, pero parecen haber cambiado su principio y su móvil. Lo que hasta ahora hacía posible mi saber y fundaba al mismo tiempo su certeza era lo que se mostraba al sujeto que soy inmediata e indudablemente como condición necesaria de mi conocimiento en general, es decir, mi pensamiento como inteligencia, con todo lo que él implica. Es por ello que sólo él escapaba al genio maligno. Lo que ahora fundamenta la posibilidad de mi saber (de mi saber relativo a Dios) son unos juicios de valor emitidos sobre el contenido de mi conocimiento. Ahora bien, el *cogito* no implica la validez de esta clase de juicios; sólo se halla necesariamente implicado en todo juicio, válido o no. ¿Cuál es, pues, el fundamento de estos juicios? ¿No puede el genio maligno engañarme a su propósito? Si puede engañarme cuando juzgo que $2 + 2 = 4$, ¿por qué no me engañaría cuando juzgo que una idea contiene en sí más «perfección», más realidad objetiva que otra? Para estar seguro de la verdad de estos juicios, habría que poder establecer que están comprendidos de derecho en el juicio que el *cogito* establece como aquello sin lo cual ningún conocimiento, ni verdadero ni falso, es posible. Así, | sólo el principio de su posibilidad 224

se muestra indisociable del sujeto, en tanto que éste hace posible todo conocimiento en general. Su certeza sería, por el mismo hecho, idéntica a la del *cogito*.

Ahora bien, es esto lo que a primera vista parece inviable. Estos juicios son juicios de valor, o más exactamente juicios de evaluación[146] emitidos sobre el contenido de mi conocimiento. El *cogito* sólo establece necesaria e indudablemente la condición sin la cual no se me da ningún conocimiento, es decir, el ser de la conciencia como testimonio inmediato de una presencia en mí mismo. Su evidencia sólo puede concernir a las presencias en, sea de mí mismo, sea de los contenidos que se hallan en mí y que él vuelve posibles *para mí*. Salta a la vista que de ese modo no puede hacer posibles los juicios que versan sobre la perfección o el grado de realidad de los contenidos. El *cogito* hace abstracción tanto del valor (cantidad de realidad) de los contenidos, como de los mismos contenidos y sus diferencias, para pronunciarse únicamente sobre el hecho global de que los piensa y extraer de la meditación sobre este hecho cierto el conocimiento de la naturaleza intelectual en general, finita o infinita[147]. En cuanto al conocimiento de mi existencia, no se preocupa de saber si soy perfecto o imperfecto, sino sólo de que pienso y existo. El único principio que requiere es que «para pensar, hace falta existir». Encerrado dentro de este límite, no sabría suministrar por sí mismo el patrón que permite medir la cantidad de perfección o realidad. ¿Se dirá que basta que la conciencia constate clara y distintamente, en las ideas que están dentro de sí, la presencia de un más o de un menos de realidad? ¿Pero puede la conciencia, principio de esta constatación, ser a la vez principio de evaluación de ese más y ese menos? ¿De dónde saca ella la capacidad de interpretar las diferencias de contenidos en diferencias de grados de perfección y el poder de trazar una jerarquía en la que se incluya el mismo yo pensante? ¿Se dirá que

146 Son juicios que versan sobre cantidades (cantidad de realidad objetiva), que sin embargo implican en cierta medida juicios de valor, pues la *cantidad* se determina aquí por el *grado de perfección*. Descartes aún no hace con claridad la distinción que Malebranche empezará a descubrir entre juicios de verdad y realidad y juicios de valor, de pefección.

147 I, p. 353.

los grados de claridad y distinción de las diversas ideas permiten inmediatamente al *cogito* evaluar los grados de perfección? Pero ello supone que los grados de claridad se identifican con los grados de realidad y perfección. Ahora bien, es precisamente esto lo que se trata de probar y se establecerá únicamente por la existencia del Dios veraz. Percíbese además que es | la evaluación de la cantidad de realidad objetiva de la idea la que especifica su claridad y distinción, y no lo contrario: por cuanto las ideas de frío y calor contienen infinitamente poca realidad y se hallan en mí en virtud de lo que tengo de defectuoso, poseen cierta confusión que implica su falsedad material; en contraste, el hecho de que la idea de Dios implique una realidad objetiva infinita, que excluye en consecuencia lo negativo y contradictorio, trae consigo y certifica que esta idea es la más clara y la más distinta de todas[148]. 225

Así, el fundamento de la posibilidad de estos juicios, al igual que el de su certeza, no podría residir en el *cogito*; reside en un principio completamente diferente, a saber, en la idea de lo perfecto como condición de la evaluación de los grados de realidad objetiva de las ideas, condición determinante de su claridad y distinción y por tanto condición de su certeza. En cuanto la mente pasa del *cogito* a la investigación de sus contenidos, un principio director suministrado por el contenido (por la realidad de cierta idea) sustituye al principio director suministrado por la conciencia, fundamento de la realidad formal de las ideas. La razón suprema, principio del orden de las razones, ya no viene dada por la condición suprema subjetiva de nuestro conocimiento posible, sino por el contenido de cierto conocimiento supremo, que inmediatamente pone de manifiesto la causa de tal contenido. La fuente de la claridad y la distinción, y por tanto la condición necesaria de la certeza, se transfiere del *cogito* a la naturaleza de los contenidos. Así, en cuanto empieza la prueba de la existencia de Dios, una inversión se produce en favor de la idea de lo perfecto, la cual, al introducirse de hecho desde el comienzo como hilo conductor de toda la investigación, desposee prácticamente

148 Tercera Meditación, VII, p. 46, l. 5; IX, p. 36. Cf. Hennequin, *Estudios de Historia de las Ciencias e Historia de la Filosofía*, París, 1908, I, pp. 244 y ss.

al *cogito,* tal como se definía en la Segunda Meditación, de las prerrogativas de las que había gozado hasta ese momento[149].

Este cambio radical se percibe con toda claridad en el *Discurso*, cuando pasando de la posición del *cogito* al problema de la
226 existencia de Dios, se ve que Descartes sustituye el juicio | de existencia por un juicio de evaluación, sustituye el principio «para pensar, hace falta existir», condición de la necesidad del juicio de existencia en el *cogito*, por la idea de lo perfecto como condición de un juicio de valor y como nuevo principio:

> Habiendo notado que no hay en el «yo pienso, luego existo» nada en absoluto que me asegure que digo la verdad si no es que veo muy claramente que para pensar hace falta existir, juzgaba, etc. Luego de lo cual, reflexionando en el hecho de que yo dudaba y en que, por tanto, mi ser no era en manera alguna perfecto, pues yo veía con toda claridad que era una perfección mayor conocer que dudar, se me ocurrió averiguar de dónde había yo aprendido a pensar en algo más perfecto que yo, y advertí con evidencia que ello debía de ser de una naturaleza que fuera efectivamente más perfecta[150].

La idea de perfecto, en tanto principio de evaluación de la cantidad de perfección, sustituye como punto de apoyo al *cogito*. Dos fundamentos de certeza o dos principios de orden parecen, pues, enfrentarse. Interprétese el hecho como se quiera —conflicto de la corriente agustiniana y de la moderna corriente idea-

149 El último vestigio de la intervención del *cogito* como principio de orden, en la Tercera Meditación, se descubre en la clasificación de los diversos pensamientos con miras a conceder a las ideas la prioridad en la investigación. Esta clasificación concuerda, lo hemos visto, con la concepción de la esencia del alma como puro intelecto, con la de la relación de la substancia y sus modos, doctrinas que derivan todas ellas del *cogito*. Pero esta clasificación pertenece únicamente al preámbulo de la demostración y sólo tiene una función eliminatoria. La investigación propiamente dicha, según los grados del orden, empieza sólo con el examen metódico de la cantidad de perfección de las realidades objetivas, un examen condicionado por la postulación previa, al menos implícita, de la idea de lo perfecto.

150 *Discurso*, Cuarta parte, VI, pp. 33-34.

lista matemática, o consecuencia de la separación original entre forma y contenido—, un problema se plantea de todas maneras: ¿son estos dos principios conciliables entre sí? Al fundamentar el *cogito* la posibilidad de algo, fundamentaba *ipso facto* su certeza: ¿puede la idea de perfecto, que hace posibles ciertos juicios, fundamentar también su certeza? ¿Hay un nexo concebible entre la certeza que ella podría fundamentar y la certeza del *cogito*?

18

Parece que es imposible descubrir ese nexo si no nos referimos a la real concatenación de las razones y si no vemos que el *cogito*, lejos de ser la naturaleza simple absoluta, sólo puede pensarse clara y distintamente por intermedio de lo perfecto como única razón absoluta. De otra manera fracasaremos, al obstinarnos en descubrir en el *cogito* lo que éste es por naturaleza incapaz de suministrar. Si el ser perfecto es la razón absoluta a la que el *cogito* se subordina como razón relativa, vanamente se buscará en esta razón relativa recursos para dar cuenta de la razón absoluta. De la misma manera, son las ideas matemáticas las que dan cuenta de la posibilidad de las representaciones sensibles y el *cogito* el que da cuenta de la posibilidad de las ideas matemáticas, no a la inversa, aunque sólo se llegue a aprehender la razón superior en su independencia propia partiendo | de las razones subordinadas que aquélla vincula 227
consigo en virtud de la unidad que reina en toda la cadena. El problema de la legitimidad de los juicios emitidos sobre la perfección de las realidades objetivas y fundados en la idea de perfecto sólo puede, pues, resolverse invirtiendo el sentido de la investigación, es decir, preguntándose no si la condición de su posibilidad reside en el *cogito*, sino por el contrario, si la *última condición de posibilidad del mismo cogito* no debe descubrirse en el principio que los fundamenta y los vuelve legítimos.

Y ésta precisamente es la solución de Descartes. *No puedo, en efecto, pensarme sin la idea de perfecto*, pues originalmente sólo tengo conciencia de mí como ser imperfecto; ahora bien, esta conciencia es imposible sin el conocimiento previo de la idea de lo perfecto: «Tengo, pues, en mí en cierta manera primero

la noción de lo infinito que de lo finito»[151]. La idea de perfecto es condición del *cogito,* el ser perfecto razón absoluta de mi yo pensante, que es una naturaleza relativa. Si es así, si el yo pensante no puede separarse del ser perfecto más que lo abstracto de lo concreto, la razón relativa de la razón absoluta o un modo de su substancia, es claro que la idea de perfecto, originalmente presente en el fondo de mí mismo, debe estar por igual originalmente presente en el fondo de la imaginación en cuanto el *cogito* «examina su interior» para conocerse a sí mismo y extender luego su conocimiento y descubrir, junto con el fundamento último del valor objetivo de las ideas, la prueba de que Dios existe. Se comprende que la idea de perfecto tenga por naturaleza el legítimo poder de obligar al *cogito* a reconocer que él es impotente para dar cuenta de ella; que esta idea deba encontrar en sí misma y no en otra parte la razón de su manifestación dentro de mi yo; se comprende que pueda fundar, en el interior del *cogito*, juicios de evaluación que, sin dejar de depender sólo de ella, deben imponerse a aquél. Así como en la Segunda Meditación la substancialidad de segundo orden, que | es la del yo pensante, se anunciaba
228 desde el comienzo condicionando de manera latente el tránsito progresivo que va de las representaciones compuestas sensibles a los elementos que las componen y luego de éstos a las ideas matemáticas, para rematar en la forma de representación en general

151 «Veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la substancia finita y, por tanto, que en cierto modo tengo en mí primero la noción de lo infinito que de lo finito, es decir, de Dios que de mí mismo, pues ¿cómo podría ser posible que pueda conocer que dudo y deseo, es decir, que me falta alguna cosa y no soy del todo perfecto, si no tuviera en mí ninguna idea de un ser más perfecto que el mío, en comparación con el cual conozca los defectos de mi naturaleza?»: Tercera Meditación, IX, p. 36. «De manera explícita podemos conocer nuestra imperfección antes de la perfección de Dios, porque nuestra atención puede ponerse en nosotros antes de posarse en Dios, y podemos concluir que nuestro ser es finito antes de inferir la infinitud divina. Pero implícitamente, el conocimiento de Dios y sus perfecciones debe preceder siempre al que tenemos de nosotros mismos y de nuestras imperfecciones. Pues en la realidad de los hechos, la perfección de Dios es anterior a nuestra imperfección, pues ésta es un defecto y una negación de la perfección divina; ahora bien, todo defecto, toda negación presupone la cosa de la que es un defecto, una negación»: Conversación con Burman, V, p. 153.

como condición última indudable de todo conocimiento, así también, en la Tercera Meditación, la substancialidad primera del ser perfecto se anuncia desde el comienzo de la investigación metódica haciendo posible de manera latente el tránsito progresivo, que va de las realidades objetivas de las representaciones sensibles a las realidades objetivas más ricas, para rematar en la realidad objetiva de Dios, que implica la postulación independiente del ser perfecto.

¿Es, empero, legítima la postulación de la idea de perfecto como condición de posibilidad del *cogito*? En el conocimiento de mi existencia en virtud del *cogito* no me preocupo de saber si soy perfecto o imperfecto, infinito o finito, sino sólo de saber que pienso y por tanto que existo. Puesto que la idea de perfecto es la condición del conocimiento de mi ser pensante en tanto finito e imperfecto, no en tanto que existe, ¿no es ilegítimo hacer de ella la condición de posibilidad del *cogito*, el cual no requiere otro principio que el axioma: «Para pensar, hace falta existir»?

Esta objeción sólo se justificaría si la fórmula «pienso, luego existo» agotara efectivamente toda la realidad cierta de mi yo pensante y si el ser global de este último sólo consistiera en la forma de representatividad obtenida por la abstracción de los contenidos. Pero aunque la existencia indudable de mi yo como primera verdad sólo pueda establecerse por la consideración de mi pensamiento como condición de todo conocer, y aunque tengo de este modo la seguridad de que mi ser consiste sólo en el espíritu y que el espíritu es esencialmente intelecto, de ninguna manera se sigue de allí que este pensamiento se reduce a la mera capacidad vacía de conocer y conocerse. La intuición actual, que ha permitido saber que yo existo, me hace saber pronto con no menos necesidad lo que yo soy, es decir, no sólo un yo pensante en general, sino un yo pensante finito en general; no sólo un pensamiento que tiene conciencia de su existencia, sino un pensamiento que también tiene conciencia de la imperfección de su ser; que tiene por tanto conjuntamente conciencia de sí, de la perfección y la inconmensurabilidad entre lo perfecto y él mismo; en fin, un pensamiento que tiene conciencia no sólo de sus diversas facultades y de las diversas ideas, sino de los diversos contenidos que llenan a estas ideas, en particular, del contenido que llena a la idea de lo perfecto, conciencia por la que se evalúa inmediatamente

229 su grado de perfección. Conciencia de mí mismo y conciencia | de lo perfecto están, pues, originalmente unidas en una primera intuición indivisible[152]; yo mismo y lo perfecto se conocen por *una sola y misma facultad*:

> Veo esta semejanza [con Dios] en la que la idea de Dios se contiene por la misma facultad por *la que me concibo a mí mismo*; es decir, que al reflexionar sobre mí conozco no sólo que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que incesantemente tiende y aspira a algo mejor y más grande que yo, sino que conozco, al mismo tiempo, que aquel de quien dependo posee en sí todas esas cosas grandes a las que aspiro y cuyas ideas encuentro en mí[153].

Mi naturaleza no consiste sólo en ser un ser pensante que se piensa como pensamiento, sino un ser que se piensa como finito y que por tanto piensa lo infinito: «Reconozco que no sería posible que *mi naturaleza* fuese tal como es, es decir, que yo tuviese en mí la idea de Dios, si Dios no existiera verdaderamente»[154]. El conocimiento separado del *cogito* como simple conciencia de sí es, pues, un conocimiento incompleto, es decir, gestado aparte en virtud de una abstracción del espíritu que la vuelve esta cosa confusa, porque sólo puede pensarse distintamente cuando es referida a la naturaleza simple absoluta que la condiciona[155]. El método de la división de la dificultad, que prescribe estudiar separadamente lo que está dentro de mí, por ejemplo, encarar provisionalmente la substancia separada de sus modos (ideas, inclinaciones, voluntad), ha podido llevar a distinguir ante todo al *cogito* como conciencia de mí del *cogito* como conciencia de mi finitud; pero

152 «Al igual que la idea de mí mismo, ella [la idea de Dios] ha nacido y se ha producido conmigo desde el momento en que he sido creado»: Tercera Meditación, IX, p. 41.

153 VII, p. 51, l. 20 y ss.; IX, p. 41.

154 VII, p. 51, l. 29-30, y p. 52, l. 1-2; IX, p. 41.

155 *Regulae*, Regla 12, X, p. 422; Cuarta Meditación, VII, p. 53, l. 6-15. Cf. Laporte, «La idea de un nexo necesario en Descartes», IX Congreso Internacional de Filosofía, II, p. 14; *El racionalismo de Descartes*, pp. 98-99.

esta división es un artificio provisional que no podría legitimar una separación definitiva, una desconexión entre la razón relativa (*cogito*) y la razón absoluta (Dios).

19

El resultado de esta postulación de lo infinito y lo perfecto como principio último de mi conocimiento (*cogito*), lo mismo que de mi ser finito (un yo pensante que tiene la idea de Dios), es conferir en la Tercera Meditación al *cogito* una índole opuesta a la que presentaba en la Segunda: la de una entidad inacabada, por sí misma insuficiente, pues no puede concebirse ni subsistir | si se 230
la desliga de lo infinito, único concreto y completo o substancia capaz de concebirse o explicarse enteramente por sí. Al no poder el yo finito desligarse de él más que por una abstracción que vuelve mi idea confusa, el *cogito* sólo puede ser clara y distintamente conocido, completándose mediante la intuición de la idea de lo perfecto. Se esboza así una distinción entre dos clases de substancialidad: una absoluta y positiva, otra relativa y negativa.

En el *cogito* mi pensamiento manifiesta su substancialidad sólo negativamente, en cuanto que se lo puede concebir clara y distintamente haciendo abstracción de todos los modos que condiciona; pero esta manera en cierto modo residual y negativa de existir por sí no le confiere ningún fundamento propio y positivo de substancia por sí. Es por ello que esta existencia supuestamente substancial puede zozobrar ante mis ojos en cuanto dejo de tener *de hecho* la intuición actual de ella. La substancialidad de Dios, por el contrario, al imponérseme por la acción eficaz de un poder sobre mí infinito, implica un fundamento interno positivo que establece no sólo su independencia respecto a mi propio pensamiento, sino también la independencia de éste con respecto a ella. El principio independiente de mí se percibe, pues, como en sí ajeno a las vicisitudes de mi intuición. Aunque esta intuición deje de ser actual, no por ello estoy menos convencido de que aquél sigue siendo lo que es. Estoy, pues, liberado tanto de la precariedad debida a la imposibilidad de mantener mi intuición actual, como de la sujeción respecto a la temporalidad. La infinidad

de la realidad objetiva de la idea de lo perfecto comporta una necesidad que erradica la evidencia de la contingencia de la constatación temporal. Sin embargo, pese a que la existencia de las dos substancias se halla asegurada, la distinción entre los dos órdenes de substancialidad a que pertenecen todavía se establece aquí sólo desde el punto de vista epistemológico. El *cogito* se manifiesta aquí como substancialidad segunda a título de conocimiento incompleto; en contraste, la naturaleza simple y absoluta de Dios se manifiesta como substancialidad auténtica y primera a título de conocimiento por sí completo y que vuelve completo el conocimiento del *cogito,* sin tener él mismo necesidad de este último para su propia claridad y distinción. Corresponderá a la segunda prueba por los efectos promover esta distinción en el plano ontológico y fundamentar deductivamente la tesis metafísica expuesta en el artículo 51 de los *Principios*.

Gracias a este conocimiento completo y autosuficiente he llegado a la certeza absoluta, ya que al no haber nada que pueda poner aquél en cuestión, ésta se mantiene inconmovible y a la base de todas las certezas, pues la destrucción del genio maligno sus-
231 trae la misma certeza del *cogito* a la perpetua oscilación que | esta hipótesis le imprimía y fundamenta la verdad de todas las ideas claras y distintas. El valor necesariamente objetivo de la idea de Dios transfiere el fundamento de la certeza, situada hasta ahora en el sujeto (*cogito*), a un principio superior que lo trasciende. El *cogito* confería a mi certeza sólo un fundamento subjetivo. El conocimiento de mí mismo, que él hacía posible, ha conducido a descubrir en mí una realidad y una necesidad que, sin dejar de imponerse dentro de mí, sin embargo no proviene de mí. La idea de Dios confiere, pues, un fundamento objetivo a mi certeza. Sobre él se apoyan esos contenidos de mis ideas que el *cogito*, confinado en sí mismo, separaba de toda relación con un objeto fuera de mí. Esta idea me transporta fuera de mí y destruye todas las razones para dudar que me encerraban herméticamente no sólo dentro de mí, sino en el momento puntual de la intuición de mi yo. Mientras que la certeza del *cogito* se abolía en el recuerdo de su evidencia, la certeza de Dios subsiste inconmovible en el recuerdo que de ella guardo, porque sé que de derecho ninguna evidencia podría ser dudosa.

Así, pues, la evidencia del *cogito* ya no tiene en adelante necesidad de actualizarse sin tregua para conservar su certeza: la presencia de su intuición ya no me es indispensable para arrancarme de hecho de una duda que ha dejado de ser válida de derecho. La certeza de Dios constituye, pues, la certeza definitiva de la verdad del *cogito*.

20

De ello se siguen varias consecuencias:

1. Puesto que por la naturaleza misma de nuestro espíritu nunca llega el *cogito* a asegurar de manera inconmovible, es decir, cierta, la certeza de la certeza, que él alcanza sólo precariamente en instantes fugitivos, el conocimiento de Dios, que implica eternamente esta certeza de la certeza y puede conferirla al *cogito* por toda la eternidad, es más cierto que el mismo *cogito*. Entre la certeza a la tercera potencia del conocimiento de Dios y la certeza a la segunda potencia del *cogito*, hay la misma relación que entre la certeza a la segunda potencia del *cogito* y la certeza a la primera potencia de las verdades matemáticas. Pues éstas, ciertas de su objeto, no podrían encontrar en él esa certeza de su certeza que el *cogito* encuentra inmediatamente en el suyo, aunque sólo durante el tiempo en que se actualiza.

2. Puesto que como abstracto postulado fuera de Dios, es decir, separado del concreto al que está necesariamente unido, el *cogito* considerado por separado implica aún cierta confusión dentro de su conocimiento, es en sí mismo menos claro y distinto que | el conocimiento del verdadero Dios. Es en consecuencia 232
menos evidente. He aquí una conclusión confirmada por el hecho de que el *cogito* tiene menos realidad que Dios, que es el ser soberano, pues como hemos visto[156], la claridad y la distinción son funciones de la cantidad de realidad de la idea y se hallan en su grado máximo en Dios. Es también una conclusión que confirma el lugar del *cogito* como razón subalterna. Dios, en efecto, al ser

156 Cf. *supra*, pp. 256 y ss. [219 y ss.].

la primera razón, es hablando estrictamente conocido antes que él[157]. Un conocimiento propiamente dicho es una ciencia completamente clara, distinta y definitiva. Ahora bien, si es verdad que en el transcurso del análisis hemos encontrado al *cogito* antes que a Dios, así como encontramos las ideas matemáticas antes que al *cogito*, ha sido con un conocimiento aún imperfecto y precario que sólo el conocimiento de Dios permite transformar en conocimiento perfecto y estable: «Reconozco con claridad que la certeza y la verdad de toda ciencia dependen únicamente del conocimiento del verdadero Dios, de tal modo que antes de conocerlo no podía saber cosa alguna»[158]. Según el orden, en efecto, una cosa que se conoce antes que otra es más evidente que ella, puesto que la condiciona; es de esa manera más cierta que lo que de ella depende, porque participa de la evidencia del primer principio a través de un número menor de naturalezas que se interponen:

> Se prueba válidamente que una cosa es más patente y notoria que otra por el hecho de que quienes tienen un conocimiento suficiente de una y otra reconocen que la una se conoce en primer lugar y es más evidente y más firme que la otra: *cognitio prior evidentior et certior*[159].

3. Dios es más conocido que el yo pensante. En efecto, cuanto más conocemos los atributos de una cosa, tanto más distintamente la conocemos[160]; ahora bien, de Dios conocemos muchos más atributos que de nuestro espíritu:

---

157 Cf. *supra*, p. 266 [227], nota 151.

158 Quinta Meditación, VII, p. 71, l. 3; IX, p. 56. Cf.: «Y aunque para concebir bien esta verdad he tenido necesidad de una gran aplicación de espíritu, sin embargo ahora no sólo estoy más seguro de ello que de cualquier otra cosa que me parezca segurísima, sino que también advierto que la certeza de las demás cosas depende de ello tan absolutamente, que sin este conocimiento nada puede jamás conocerse de un modo perfecto»: Quinta Meditación, p. 69, l. 10; IX, p. 55. Gracias a Dios, en efecto, puedo saber que la ciencia que tenía de mi yo en la Segunda Meditación tiene un valor objetivo, en suma, que tengo efectivamente la naturaleza que pensaba que tenía. El yo pensante aparece, pues, en dos momentos de la cadena: como *cogito* o certeza subjetiva y, desde el punto de vista ontológico, como una substancia (Sexta Meditación).

159 Respuestas a las Séptimas Objeciones, VII, p. 384.

> Advierto con toda claridad que es muy poco lo que conocemos con | certeza sobre las cosas corpóreas, y que por el contrario se conoce mucho más sobre el espíritu humano y mucho más aún sobre el mismo Dios[161]. 233

4. Por todas estas razones, Dios es más fácil de conocer que el espíritu y por tanto es la más fácil de conocer entre todas las cosas:

> Es cierto que si en lo tocante a Dios mi espíritu no estuviera prevenido por ningún prejuicio y si mi pensamiento no se distrajera por la continua presencia de las imágenes de las cosas sensibles, no habría nada que yo conociese más pronto ni más fácilmente que él[162].

La incomprensibilidad de Dios no es, pues, en manera alguna su incognoscibilidad, pues no sólo Dios es conocido, sino que es la más conocida de todas las cosas. El cartesianismo es, pues, una refutación del agnosticismo[163].

En consecuencia, el conocimiento de Dios es más cierto, más claro y distinto, más evidente, más rico, más inmediato y más fácil que el de mi alma. El conocimiento de Dios tiene sobre el conocimiento del alma la misma ventaja que el conocimiento del alma sobre el del cuerpo, y su primado con respecto al conocimiento del alma se establece mediante los mismos argumentos generales que el del alma con respecto al del cuerpo:

> Y por cierto la idea del espíritu humano, en tanto que es una cosa que piensa, no extensa en longitud, latitud y profundidad

160 Respuestas a las Cuartas Objeciones, IX, pp. 171-172; Respuestas a las Quintas Objeciones, VII, pp. 359-360; *Principios*, I, art. 11.

161 Cuarta Meditación, VII, pp. 52-53; IX, p. 42.

162 Quinta Meditación, VII, p. 69, l. 4; IX, pp. 54-55.

163 Carta a Mersenne, 31 de enero de 1641, III, p. 284, l. 3-11: «Non possumus omnia quae in Deo sunt verbis complecti, nec etiam mente comprehendere, ideoque Deus est Ineffabilis et Incomprehensibilis; sed multo tamen sunt revera in Deo, sive ad Deum pertinent, quae possumus mente attingere ac verbis exprimere, imo etiam plura quam in ulla alia re, ideoque est maxime Cognoscibilis et Effabilis».

y de que no participa en nada de lo que pertenece al cuerpo, es incomparablemente más distinta que la idea de cualquier cosa corporal; y cuando me doy cuenta de que dudo, es decir, de que soy una cosa incompleta y dependiente, de tal manera se me presenta clara y distinta la idea de un ser completo e independiente, es decir de Dios; y sólo de la consideración de que esta idea se halla en mí, o bien de que yo, que poseo esta idea, soy o existo, concluyo con tanta evidencia la existencia de Dios y que la mía depende por completo de él, en todos los momentos de mi vida, que creo que nada puede conocer la mente humana con más evidencia y certeza»[164].

A estos argumentos generales se añade la razón particular de que conozco (en el sentido científico del término) a Dios antes que a mí mismo, porque él es substancia completa en relación conmigo que soy una substancia incompleta, es decir, desde el punto de
234 vista epistemológico, una razón | relativa, y desde el punto de vista ontológico, como veremos poco después, una substancia creada que sólo subsiste gracias a la ayuda de Dios. En cuanto a las razones particulares que me daban la seguridad de que conozco el alma antes que el cuerpo, eran de otro orden: 1) el alma se me da por sí misma, mientras que el cuerpo me es conocido sólo por intermedio del alma; 2) mi existencia en tanto espíritu se me da en virtud de mi pura inteligencia, mientras que la del cuerpo se me confiere sólo por la imaginación, un modo de la inteligencia que se opone a la naturaleza intrínseca del cuerpo.

21

Desde el momento en que se establece la existencia de alguien *otro* que me obliga a «salir de mí mismo» y que se postula necesariamente en tanto realidad absoluta como autor de las realidades objetivas constitutivas del contenido de mis ideas, estas realidades objetivas reciben un fundamento que vuelve definitivas para

164 Cuarta Meditación, VII, p. 53, l. 5-17; IX, p. 42.

la ciencia tanto su realidad, en tanto distinta de la simple realidad de la conciencia que las piensa, como su alteridad con respecto a la conciencia pensante. Aunque presente en mí y percibida en mi interior, esta realidad objetiva se sublima expresamente en la ciencia filosófica, como realidad esencial e inteligible que Dios mismo ha introducido en mí y que no procede de mí. De éste *se fundamenta metafísicamente* lo que hasta aquí sólo se había *establecido psicológicamente* en el *cogito*, gracias a la reflexión de mi espíritu sobre sí mismo (*mens in se conversa*), a saber, la división de la conciencia en conciencia pura y simple o forma del conocimiento de la que proceden las ideas en tanto modos de pensamiento, todos iguales entre sí, y el contenido de esta forma o realidad objetiva de tales ideas, que las vuelve «diversas» y «desiguales» (en grado o en cantidad de perfección o realidad); realidad objetiva de la que mi reflexión psicológica misma se había negado desde el primer momento a admitir que provenga de mí con toda seguridad[165]. Esta división se consuma y se confirma por la atribución de un principio distinto a cada uno de tales elementos: el *cogito*, principio de la forma del conocimiento en general, de la conciencia en tanto forma de las ideas, con abstracción de los contenidos desiguales; *Dios*, principio de tales contenidos, de la realidad objetiva presente en todas las ideas en diferentes grados.

En tales condiciones, se comprende que la ciencia filosófica pueda, e incluso *deba*, aunque sin contradicción, prevalerse de dos primeros principios. No sólo aparecerá como primero el uno *o* el otro, según el punto de vista que se adopte, | sino que uno *y* otro serán primeros, pues es necesario adoptar los dos puntos de vista a la vez. 235

Si nos situamos en la perspectiva de la conciencia pura, de la certeza subjetiva y de la necesidad de *mi* entendimiento, el primer principio sólo puede ser el *cogito*. El *cogito* es la primera verdad, mientras que Dios llega sólo en cuarto lugar según el orden: primera es la de mi existencia, segunda la de mi naturaleza y tercera la de la prioridad del conocimiento del alma sobre el del cuerpo. En efecto, sólo la conciencia vuelve posible el desarrollo

165 Tercera Meditación, VII, p. 40, l. 7-11; IX, I, p. 31.

metódico de la ciencia filosófica; sólo las necesidades de *mi* entendimiento unen los diferentes eslabones de la cadena según el orden, empezando por el *cogito,* que es la primera verdad indudable; y para la verdad de mis afirmaciones no es posible ningún otro primer fundamento que el que constato de mi imposibilidad de negarme a ello a menos de renegar de mí mismo. Mas por absoluta que sea, la necesidad de esta cadena es puramente subjetiva. Trátase de mí, de las necesidades de mi entendimiento. Ni siquiera puedo afirmar que mi propia naturaleza, tal como estoy obligado a representármela, es en sí tal como me la represento. *A fortiori,* mi entendimiento, reducido a sí mismo y a sus propias necesidades, no puede pronunciarse sobre el valor objetivo de las realidades objetivas que constituyen el contenido de sus ideas y remiten, por la misma constitución de éstas, a objetos exteriores a mí, los cuales siguen siéndome absolutamente desconocidos en el plano del simple *cogito.*

El *cogito* se manifiesta así como el primer principio de toda ciencia humana *posible,* pues únicamente por él y por la reflexión acerca de él puede constituirse la ciencia en tanto sistema de razones ligadas por una rigurosa necesidad. Ahora bien, sin esta necesidad no hay ciencia. Pero Dios se manifiesta como el primer principio de toda ciencia humana *válida,* pues únicamente él fundamenta las verdades que se me imponen por mi propio entendimiento como verdades impuestas por las mismas cosas; únicamente él transmuta la *veritas rationum* en *veritas rei.* El *cogito* fundamenta, pues, la posibilidad de la filosofía como ciencia necesaria de hecho, mientras que Dios fundamenta su legitimidad
236 de derecho como ciencia | válida para las cosas. Pero como no hay ciencia digna de este nombre sin la unión de una necesidad rigurosa y una validez objetiva cierta, el *cogito,* condición de la una, y *Dios,* condición de la otra, deben declararse simultáneamente principios primeros. Pero si nos situamos en la perspectiva de la *ratio cognoscendi,* el *cogito* es el principio primero único, mientras que si nos situamos en la perspectiva de la *ratio essendi,* sólo Dios es tal principio, puesto que al ser el autor de todas las cosas es principio tanto del *cogito* en tanto simple conciencia, como de las realidades objetivas que constituyen el contenido de los modos de la conciencia. En fin, para nosotros que construimos la

ciencia, el *cogito* es la más simple de las razones y Dios depende de él; mientras que en sí, desde el punto de vista de los objetos de la ciencia, Dios es la más simple de las naturalezas y el yo pensante depende de él. Si la ciencia misma se considera como un sistema ligado de conocimientos, ella se percibe enteramente dependiente del *cogito*; si, por el contrario, se considera en el objeto que descubre y del que extrae a la vez la verdad objetiva que le pertenece y el conocimiento del fundamento objetivo de esa verdad, ella se percibe enteramente dependiente de Dios.

El problema de los dos primeros principios se resolvería, pues, de una manera perfectamente satisfactoria si el examen del orden analítico de las razones no hubiera dejado aparecer en la línea seguida algo así como una repentina rotura. En el momento en que mi espíritu, al reflexionar sobre sí mismo, decide transferir su reflexión del sujeto que piensa a los contenidos por él pensados, parece que el análisis está constreñido a abandonar el hilo conductor que toma del *cogito*, a saber, el de las condiciones que hacen posible mi conocimiento en general, para remitirse a otro, que toma de la idea de lo perfecto, originariamente presente en nosotros. A partir de ese momento, es decir, en cuanto se instaura en la Tercera Meditación la investigación crucial que versa sobre el problema del valor objetivo de las ideas, el fundamento de posibilidad de los juicios de evidencia del que resulta la construcción de mi ciencia, y por consiguiente la misma certeza puramente subjetiva de su concatenación, ya no es el *cogito* sino la idea de Dios; de modo que Dios, por intermedio de la idea de lo perfecto, ya no se manifiesta sólo como condición del valor objetivo de mi ciencia subjetivamente necesaria, sino también como condición directa de la necesidad subjetiva. Ya no es entonces sólo *ratio essendi*, sino *ratio cognoscendi*, pues es él quien me hace *reconocer* las desigualdades en la perfección del contenido de mis diversas ideas, la imperfección de mi yo, del conocimiento filosófico del *cogito* cuando éste se establece por separado, independientemente del conocimiento de lo perfecto, único capaz de elevar el *cogito* a un conocimiento perfectamente | claro y distinto. En fin, el conocimiento de Dios modifica el carácter de mi misma certeza subjetiva, estabilizando la certeza del *cogito* mediante una certeza a la tercera potencia. Por cierto, esta intromisión 237

de la idea de Dios, *ratio essendi* y fundamento del valor objetivo de una ciencia ya subjetivamente cierta, en el *cogito* en tanto *ratio cognoscendi* y fundamento de la certeza subjetiva de la ciencia, puede justificarse, como se ha visto, por la unión indisoluble y original en nuestra conciencia primera de la idea de mí mismo en tanto finito e imperfecto y la idea de Dios como infinito y perfecto, unión que en el fondo está implicada en la unión original de mi conciencia y sus contenidos: en efecto, si he debido, para elevarme a la conciencia del *cogito*, hacer abstracción de estos contenidos, fue sólo en tanto que ellos remitían a otra cosa que a la conciencia que los encierra, pero de ninguna manera en sí mismos, es decir, *en tanto que se hallan en la conciencia* (recordemos que la *abstracción* no era allí *exclusión*). Pero ello no quita que así parece producirse una ruptura en la concatenación unilineal de las razones.

Queda por saber si esta concatenación debe ser rigurosamente unilineal. Descartes nos ha hablado no sólo de unas *series*, sino de un *nexus rationum*. Así como el análisis matemático, al aplicarse a las realidades de la extensión, debe por el hecho de su diversidad y complejidad instituir, al mismo tiempo que se mantiene una y semejante a sí misma, una pluralidad de largas cadenas a veces enredadas, así también el análisis filosófico no es deducción puramente abstracta y vacía, sino aplicación metódica de una razón de esencia matemática al conjunto de las realidades ofrecidas a nuestra inteligencia por el campo de nuestra conciencia. Ahora bien, tales realidades no son menos diversas y complejas que las de la extensión. Es, pues, natural que manteniéndose una y semejante a sí misma, excluya la simplicidad elemental de una concatenación puramente lineal y se resuelva en un *nexus rationum*.

22

Pero se trata de saber ahora en qué consiste el ***nexus rationum***. ¿Es un entrecruzamiento legítimo de series independientes? ¿Es, por el contrario, dependencia mutua entre términos primeros que, sin embargo, sólo podrían ser primeros precisamente escapando a toda dependencia? Es el problema clásico del círculo

cartesiano[166]. Si el *cogito* sirve para demostrar a Dios y Dios para | demostrar al *cogito*, no se está ya ante un *nexus rationum*, sino ante un paralogismo, una violación palmaria del principio cardinal del orden, 238

> que sólo consiste en que las cosas que se proponen en primer lugar deben conocerse sin la ayuda de las siguientes y las siguientes deben disponerse luego de tal modo que sólo se demuestren en virtud de las cosas que les preceden[167].

Hay dos medios para la solución del problema: o reducir las dos series a una sola, sea la gobernada por la absolutez del *cogito* o la gobernada por la absolutez de Dios; o restablecer la independencia total de las dos series, que se limitarían a entrecruzarse.

Al primer tipo de solución se refiere la tesis que consiste en interpretar la relación del *cogito* con la veracidad divina según la analogía de la relación entre un hecho de carácter físico y su principio explicativo: Dios suministra la explicación del hecho cierto del *cogito* y el *cogito* fundamenta la verdad y la certeza del principio que permite explicarlo[168]. Nos abocamos en tal caso a una sola serie cuyo primer término, principio independiente y suficiente de la certeza de todos los otros, es el *cogito*.

---

166 Segundas Objeciones, VII, p. 124, l. 29 y ss.; Cuartas Objeciones, VII, p. 214, l. 17 y ss.; Quintas Objeciones, VII, pp. 405 y ss.; Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 140, l. 12 y ss.; Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 245, l. 25 y ss., p. 246, l. 9. Cf. Hamelin, *El sistema de Descartes*, pp. 138 y ss.; Gilson, *Comentario del Discurso*, pp. 360-362, 484; Lachièze-Rey, art. cit.

167 Cf. *supra*, p. 17 [20]. Ya antes (pp. 181 y ss.) [156 y ss.], 268 y ss. [229 y ss.], se resolvió una parte del problema: el de la relación entre la veracidad divina y el recuerdo de las evidencias.

168 Hamelin, ob. cit., p. 142; E. Baudin, cf. Gilson, *Discurso*, «Comentario», p. 484; Gilson (Ibíd.) abandona allí una fórmula que propone en «Descartes y la Metafísica escolástica», *Revista de la Universidad de Bruselas*, 1923-1924, y que sin embargo era excelente: «Una cosa es tener la certeza de una verdad evidente y otra tener la certeza de que las verdades evidentes son verdaderas». Todo el problema está allí: en descubrir, gracias a la metafísica, un fundamento cierto para la certeza de las ideas claras y distintas que la naturaleza de mi espíritu me impone sin reflexión. Por no poder descubrirlo, el ateo no puede conservar la certeza de que las verdades evidentes son verdaderas y de que la certeza que tiene de su verdad es legítima.

Es obvio que ésta es una interpretación que debe rechazarse, pues reduce la existencia de Dios a una hipótesis verosímil, privada de certeza absoluta. El hecho físico no se vuelve más cierto por haber sido explicado y el principio que lo explica, lejos de poseer una certeza propia, más elevada que la suya, es sólo una *hipótesis* que por el contrario le toma prestada toda su certeza. Es por ello que tal principio siempre podrá reemplazarse por otro más cómodo, en virtud de la *aequipollentia hypothesium*. A diferencia del hecho físico, el *cogito* se vuelve más cierto desde el momento en que se fundamenta en Dios, pues entonces escapa a la duda que infaliblemente le afecta en cuanto deja de ser objeto de
239 una intuición actual, y Dios posee no sólo | una certeza propia, sino también una certeza absoluta que condiciona todas las demás, incluida la del *cogito,* que ella torna inconmovible. En efecto, la idea de Dios es la más clara y la más distinta de todas, y la adhesión de la voluntad es tanto más firme cuanto más clara y distinta es la idea afirmada[169]. Por el contrario, cuando una verdad de la física se funda únicamente en su capacidad de explicar tal o cual hecho, ella se mantiene en el estado de una simple *suposición*[170] y da lugar únicamente a una certeza moral, como la hipótesis del descifre, que extrae toda su certeza únicamente de su capacidad para dar una significación a un determinado criptograma[171]. En consecuencia, si su verdad se fundara únicamente en su capacidad de explicar un hecho, a saber, la evidencia del *cogito,* Dios y la veracidad divina seguirían siendo simples suposiciones y poseerían una certeza meramente moral. Estarían desprovistos de esa certeza absoluta, que sólo puede sobrevenirles, al igual que a las verdades físicas verdaderamente demostradas, por el hecho de fundarse en razones internas independientes que poseen una evidencia intrínseca. La evidencia intrínseca de Dios, que es la más alta de todas, impone la mayor de las certezas absolutas y sirve de fundamento último a la certeza del *cogito*[172].

169 «Ex magna luce in intellectu magna consecuta est propensio in voluntate»: Quinta Meditación, VII, p. 59, l. 1-3; IX, p. 47.

170 *Discurso*, Sexta parte, VI, p. 76, l. 6-28.

171 *Principios*, IV, art. 205.

172 Descartes distingue varios grados en la certeza absoluta. El grado más bajo de la certeza (por ejemplo, la certeza de la existencia de los cuerpos: *Compendio*

No se podría, pues, objetar que la evidencia es siempre la evidencia y que nada puede acrecentarla ni disminuirla[173]. Tenemos allí ciertamente una constatación psicológica indudable. Pero aunque es verdad que toda evidencia es evidencia, ésta es válida únicamente *dentro de los límites en que tiene lugar*. Ahora bien, una evidencia puede ser limitada y parcial, precaria y fácil de oscurecer o interrumpir. La evidencia de las matemáticas, por ejemplo, es innegable dentro de los límites que les pertenecen, es decir, en el seno de la constatación de las relaciones para mi entendimiento necesarias entre ciertas nociones o propiedades de nociones; pero deja de serlo más allá de tales límites, cuando se trata de saber si esas necesidades valen | también en sí, fuera de mi 240
entendimiento; pues más allá de esos límites ya no hay, para la matemática, ni conocimiento ni evidencia: ya no hay matemática. De la misma manera, el *cogito* posee una evidencia innegable al interior de los límites de su intuición actual; pero deja de poseerla más allá de esos límites, cuando se mantiene no en virtud de la intuición, sino únicamente en virtud del recuerdo. Es por ello que un ateo, pese a la evidencia que podría poseer no sólo de las verdades matemáticas sino también del *cogito*, sólo tiene «prejuicios» y debe seguir estando incierto de todo, por no tener acceso a la evidencia suprema, la de Dios, única que procura una certeza inconmovible.

Retrocederemos, pues, a la otra variante del primer tipo de solución. Intentaremos reducir las dos series a una sola, gobernada por Dios considerado como único término absoluto. ¿No evitamos efectivamente el círculo si nos limitamos a utilizar la evidencia

---

de las Meditaciones, VII, p. 16; IX, p. 12) difiere siempre, por naturaleza, del grado más alto de la certeza moral (*Principios*, IV, arts. 205-206). La distinción de grados en el seno de lo absoluto es natural en una filosofía en que las naturalezas, absolutas respecto a la serie que gobiernan, pueden ser al mismo tiempo relativas con respecto a otro término más absoluto, que ya no depende de término alguno. Por ejemplo, Dios es absolutamente absoluto y se opone a las substancias pensada y extensa, que son absolutos relativos y no podrían existir sin él. Esta concepción de los grados de lo absoluto vuelve a encontrarse en Leibniz: «*Magis absoluti*», cf. «*Magis absoluti*», cf. *Die Phil. Schriften von G.W. Leibniz*, Berlín, ed. Gerhard, 1875, IV, p. 397.

173 Regis, *Respuesta al libro que lleva como título P.D. Huet, «Censura philosophiae cartesianae»*, París, Jean Cusson, 1691, p. 106.

del punto de partida, por parcial y precaria que sea, en los estrechos límites en que es verdadera evidencia y verdaderamente indudable? Pero éste precisamente es el caso, pues el tránsito a Dios se ha efectuado al interior de la intuición actual del *cogito*, sustraída de hecho a los ataques del genio maligno. El *cogito* y Dios, lejos de situarse en dos planos separados que alternativamente se servirían de soporte, están originalmente en el mismo plano, unidos indisolublemente como lo incompleto y lo completo. El tránsito hacia Dios es sólo la culminación del conocimiento claro y distinto del *cogito*, el cual abriéndose a la plena intuición de Dios, que él encierra implícitamente y en la que se sustenta, se desembaraza de aquello que aún la gravaba de confusión mientras se mantenía separada de él, es decir, ignorante de él. Hay, pues, una sola y misma intuición que se actualiza, un solo y mismo crecimiento inmanente de la luz en el que, según la expresión de Lessing comentando a Spinoza, la luz se ilumina a sí misma y llega a ser plena. La intuición de la naturaleza absoluta, única completa, confiere la evidencia total y la certeza completa; la evidencia limitada y temporal del *cogito*, que sirve de trampolín y de la que parece a primera vista depender la evidencia de Dios, se muestra entonces, por el contrario, dependiente de la *ratio* absoluta que la sustenta y arrancada por la autosuficiencia de la razón a la precaridad de lo temporal. La traducción ontológica de esta relación se dará en la segunda prueba por los efectos, donde se establece la dependencia continua de mi yo finito poseedor de la idea de Dios con respecto a Dios causa de sí mismo, quien en virtud de su creación continua mantiene mi existencia en el tiempo a cada instante. Así, sólo hay círculo para aquel que, por no poseer la evidencia de lo infinito, cree ver interferir dos criterios distintos donde sólo hay desarrollo de una sola y misma intuición.

241 | Pero el problema sólo puede resolverse por completo a condición de responder a la dificultad planteada por el problema de la validez de los juicios de perfección, concernientes tanto a las realidades objetivas que las diversas ideas contienen como a la realidad formal de mi yo. Si se atribuye a estos juicios una evidencia de valor objetivo, ¿cómo fundamentar legítimamente el conocimiento de la existencia de Dios gracias a ellos, si es así que es sólo la certeza de esta existencia la que valida las evidencias

de esta naturaleza? Si, por otra parte, aceptamos atribuirles sólo una evidencia de valor puramente subjetivo, ¿cómo puedo estar cierto de que estos juicios expresan algo sobre la verdad de las cosas? Ahora bien, esta alternativa constituye precisamente el mismo círculo del que yo creía haber escapado.

Podremos volver entonces, por una nueva reflexión, a la reducción de las dos series a una sola en beneficio del *cogito*, pero esta vez sin reducir la existencia del Dios veraz a una hipótesis explicativa que sólo posea una certeza moral. Bastará percatarse de que la necesidad subjetiva de los juicios de perfección certificaría inmediatamente acerca de su valor objetivo, por el hecho de que no se les podría rehusar ese valor a menos de contradecir a esa necesidad subjetiva inmediatamente conocida. Se constataría, en suma, que no se puede negarlos sin negarse a sí mismo, lo cual es imposible, pues para negarme necesito existir. En primer lugar, la hipótesis del genio maligno no podría alcanzar al juicio de imperfección atinente a mi ser, puesto que esa hipótesis se deduce de ese juicio y nace con ocasión del mismo. La constatación de mi estado de duda e imperfección, que torna indudable la certeza de mi existencia imperfecta, forma un todo con las dos condiciones que, al hacer posible esta certeza, son en consecuencia tan indudables como ella. Estas dos condiciones son, en primer lugar, que «para pensar hace falta existir» y en segundo lugar, que para juzgarme falible e imperfecto tengo que poseer la idea de perfecto, cuya realidad objetiva, inconmensurable con la realidad formal de mi yo, es por definición irreductible a esta última. La objetividad del ser perfecto se contendría, pues, inmediatamente en la necesidad subjetivo-objetiva del juicio relativo a mi existencia. Si dudo de que existo, debo existir, pues dudo y por tanto pienso; debo ser imperfecto, pues dudo; debo tener la idea de lo perfecto, pues pienso lo imperfecto; debo saber que lo perfecto es irreductible a lo imperfecto, pues sólo puedo concebir el uno por negación del otro; debo saber que lo perfecto no viene de mí, etc. En suma, todas estas ideas parecen pertenecer a la categoría de

> aquellas que son verdaderas tan pronto como pienso en ellas, porque el simple pensamiento de ellas excluye la posibilidad de dudar acerca de ellas, y son por consiguiente verdaderas en cuanto

dudo acerca de ellas, pues para dudar de ellas hay que pensar en ellas.

242 | Pero, una vez más, la dificultad se ha exorcizado sólo en apariencia. Es cierto que puesto que dudo, me es imposible dudar de que existo, pero no es subjetivamente imposible poner en duda que soy imperfecto puesto que dudo, si llego a percatarme de que puedo equivocarme en la apreciación del bien y del mal. En segundo lugar, ¿sería mi juicio objetivamente válido, incluso si me fuere subjetivamente imposible dudar de la imperfección que constituye mi duda? En otras palabras, si los juicios de perfección aspiraran a la validez objetiva sólo en virtud de una necesidad que es propia de mi pensamiento y es una necesidad subjetiva, ¿cómo asegurar que esta pretensión es en sí misma objetivamente fundada?

No queda, pues, otra salida que el recurso al segundo tipo de solución: la independencia recíproca de la serie del *cogito* y la serie de Dios y su entrecruzamiento en un punto determinado. Encontramos una naturaleza que se revela a nuestra intuición en tanto fundamento, que tiene su punto de apoyo en sí mismo y no en nosotros, como que se impone en mí *a mi pesar*[174] y certifica irresistiblemente su valor objetivo al hacerme tocar directamente al Otro que soy en el fondo de mí mismo. Si Dios es la condición última de la certeza, es preciso que esta certeza se manifieste en mí en cierto momento como incondicionada y aparezca, en consecuencia, como sin depender ya de las condiciones que emanan del sujeto. El sujeto debe eclipsarse delante de él. Sin duda, esta solución no es precisada en las *Meditaciones* en términos tan fundamentados, pero indiscutiblemente resultaría de constatar una compulsión internamente experimentada, que hace decir a Descartes que «mi pensamiento no impone a las cosas ninguna necesidad, sino [que] por el contrario la necesidad que se da en la cosa misma, a saber, de la existencia de Dios, me determina a tener este pensamiento»[175].

174 «No está en mi libertad concebir a un Dios sin la existencia»: Cuarta Meditación, IX, p. 53. «No está en mi poder quitar de él o añadirle alguna cosa»: Tercera Meditación, IX, p. 41; Cuarta Meditación, IX, p. 54. Cf. *infra*, pp. 405-406 [343-344].

175 Quinta Meditación, IX, p. 53.

Esta solución puede descubrirse desde un sesgo diferente. En matemáticas, sólo conozco la necesidad intrínseca de ciertas propiedades o de ciertas nociones, no el valor objetivo de esa necesidad, la cual se sobreañade arbitrariamente al conocimiento que tengo acerca de ellas. Al tratarse del *cogito*, la necesidad de que yo exista sólo se conoce en el momento en que la pienso, pero se afirma de una manera arbitraria en cuanto, convertida en recuerdo, escapa al círculo de la intuición que me la hace conocer. En cuanto a la necesidad que caracteriza al conocimiento de mi naturaleza, | extraída de la conciencia de mi existencia en tanto yo pensante, ella se percibe directamente dentro de mí; pero mientras ignore que Dios existe no puedo saber si mi naturaleza es en sí tal como me la represento; el valor objetivo de mi conocimiento no es, pues, aquí objeto de ningún conocimiento y sólo puede afirmarse gratuitamente. Cuando, por el contrario, se trata de Dios, el valor objetivo de mi conclusión constituye la materia misma de mi conocimiento. La objetividad misma se revela en mi interior. Su afirmación se halla, pues, completamente fundada. En efecto, la necesidad de unir la idea del ser perfecto al mismo ser perfecto como a su causa cae dentro del círculo de la intuición actual. Se nos impone, pues, válidamente con toda certeza. Es el único caso en el que la relación con cierta cosa fuera de mí no es pura y simplemente supuesta, sino *conocida*. Lo que se aprehende directamente por obra de mi intuición ya no es sólo la relación necesaria de dos conceptos —de los que ignoro si tienen un valor objetivo— sino la relación necesaria del concepto con la misma cosa. El valor objetivo de esta necesidad no podría, pues, ponerse en tela de juicio, pues en este caso mi conocimiento versa precisamente sobre la necesidad de ese valor objetivo. 243

Esta solución es ciertamente la más aproximativa de todas, pero aún no es rigurosa. La necesidad objetiva en cuestión, la alteridad, aún son tales únicamente para mí, a quien se manifiestan, y podremos volver a preguntarnos cuál es el valor de este fenómeno, si éste expresa verdaderamente al otro o a mí mismo, que *pienso* tocar al otro, que *pienso* estar constreñido por él.

23

La imposibilidad de llegar a una solución rigurosa debe permitir que se precise la verdadera naturaleza del problema del círculo vicioso. A primera vista, este problema sólo parece expresar la dificultad derivada de la oposición entre el *cogito* en sentido estricto y el *cogito* en sentido amplio. Éste vincula dos puntos de partida completamente diferentes: 1) la forma de la representación, que implica la afirmación de mi propia existencia: el *cogito* en sentido estricto, establecido sin ningún recurso a Dios; 2) el juicio de perfección, que implica la afirmación de Dios. Esta dualidad de puntos de partida reflejaría la dualidad clásica del idealismo y el realismo.

Pero esta visión es aún superficial. Pues el *cogito* en sentido estricto depende del principio «para pensar, hace falta existir», gracias al cual puedo establecer que si pienso, *necesariamente* existo. Ahora bien, este principio es una variante del principio según el
244 cual «la nada no tiene | propiedades», que, por su parte, se sigue de la noción de Ser infinito[176]. Así, también el *cogito* en sentido estricto se halla bajo la dependencia de la idea de perfecto, y el problema gira finalmente en torno a la legitimidad del valor que se atribuye antes de él o independientemente de él y no obstante el genio maligno, a todos esos principios que se nos revelan por la luz natural y son, además del axioma «para pensar, hace falta existir», el principio de causalidad, el principio de la correspondencia de la idea con su ideado y el principio de los juicios de perfección emitidos sobre los contenidos de las ideas.

La solución de este problema sólo puede ser la siguiente: Descartes, a fin de promover la certeza, se ve constreñido al comienzo de su investigación a situarse al nivel de la conciencia común, es decir, oscura y confusa. La hipótesis del genio maligno, que utiliza para establecer una certeza absolutamente rigurosa, le conduce, en realidad, a tomar como punto de partida, no sólo una conciencia que parcialmente se ignora, sino una conciencia que se adultera, excluyendo de su certeza todo lo que no es pura y

176 Véase *infra*, tomo II, cap. X: «Teoría general de la posibilidad».

simple *conciencia de la conciencia*. La hipótesis del genio maligno repercute en el mismo *cogito*, obligándolo a pensarse ante todo sólo como una conciencia separada de la conciencia de Dios. Ahora bien, *no hay, en realidad, conciencia que no sea al mismo tiempo conciencia de Dios* (es decir, de la propia imperfección, etc.): el verdadero *cogito* es el *cogito* ligado a Dios.

La negación preliminar de Dios, que no me deja otro medio para escapar al escepticismo universal que el de afirmarme a mí mismo como algo que duda, sólo puede rematar en un *cogito* inauténtico, es decir, oscurecido por pensarse gracias a una abstracción de nuestro espíritu que lo separa de aquello con que está necesariamente unido, de aquello por lo que se conoce clara y distintamente[177]. Pero como era preciso, para satisfacer una exigencia científica, situarse a nivel del sentido común, al que el velo de las ideas sensibles esconde la verdad racional de la existencia de Dios; como era preciso demostrar *en contra de él* esta verdad en sí evidente, había que partir de una evidencia capaz de imponerse inmediatamente a la conciencia atea, poniéndose provisionalmente de acuerdo con ella sobre el ateísmo, gracias a la hipótesis del genio maligno. Ahora bien, el *cogito*, en tanto conciencia de mí mismo separada de la conciencia de Dios, era el único que a este nivel podía imponerse como evidencia primera, pues es el único que puede revelarse necesariamente implicado en todos los juicios verdaderos o falsos de la conciencia común.

Pero el *cogito* en sentido estricto es sólo una imagen desnaturalizada | de mí mismo. Es por otra parte evidente que lo ver- 245
dadero no puede salir de lo falso. Si queremos, a partir del *cogito*, elevarnos al Dios en el que éste se apoya de hecho, esto sólo es posible con ayuda de la verdadera luz: la luz que se ilumina a sí misma no puede ser sino la luz verdadera. De ahí la necesidad absoluta, después de haber utilizado ya para el *cogito* mismo el principio «para pensar, hace falta existir», de recurrir al principio de causalidad, al de la correspondencia de la idea con su ideado, al de los juicios de perfección emitidos sobre los contenidos, principios emanados directamente de la verdadera luz de Dios.

177 *Regulae*, Regla 12, X, p. 422; Cuarta Meditación, VII, p. 53, l. 6-15.

La demostración del verdadero Dios debe necesariamente apoyarse en principios realmente fundados en él, aunque no se ve, antes de la conclusión (antes de establecer al verdadero Dios), cómo se funda el valor de los mismos, que sin embargo le es reconocido. Es por ello que Malebranche concederá una prioridad absoluta a la prueba de Dios por simple vista, economizando la hipótesis del genio maligno. Todo se vuelve fácil si se parte del yo que ve a Dios, o si se restituye el *cogito* en su autenticidad, en tanto unión de lo finito y lo infinito.

La dificultad se desvanece, pues, si nos situamos en la perspectiva de la *ratio essendi* o la verdad de la cosa. Desvanécese de la misma manera desde el punto de vista de la *ratio cognoscendi* o la verdad de la ciencia, si desde el comienzo se establece expresamente, al mismo tiempo que la primera verdad relativa a la forma de la conciencia (la existencia de mi pensamiento), esa otra primera verdad que resulta del contenido de esta conciencia: la existencia de Dios infinitamente perfecto.

Pero la exigencia de la argumentación nos obliga a fingir que lo negamos. De ello resulta una oscilación entre la imagen adulterada de mí mismo, instaurada simultáneamente con la hipótesis del genio maligno, y la verdadera imagen de mí mismo como unión de lo finito y lo infinito, de lo imperfecto y lo perfecto. El embrollo surge de la obligación de reducir a la nada la hipótesis del genio maligno (forma absoluta del ateísmo) mediante una demostración que, al implicar la verdadera luz venida de Dios, pretende no presuponerla; por una demostración que debiendo partir de una luz que se ignora (el *cogito* en sentido estricto), sólo puede empero conducir ésta a la luz total recurriendo a la verdadera luz, aquella que no se desnaturaliza por su separación respecto de sí misma, es decir, respecto de Dios.

Por nacer en cambio de un esfuerzo por convencer al hombre común y al ateo situándose ante todo en su propio nivel, estas dificultades son en cierto sentido exteriores. El *cogito* auténtico que parece deber disiparlas, no compromete en nada el idealismo que ca-
246 racteriza a los procedimientos de la nueva | filosofía. La unión con Dios, que me es originariamente revelada por este *cogito* auténtico, no implica ningún postulado realista, pues no supone ni unión mística con una realidad distinta de mí, ni participación. La presencia

de Dios en mí no es, como para la prueba malebranchista por simple visión, la intuición de Dios en carne y hueso. Es la iluminación de mi yo por la *idea* de lo infinito: Dios se establece como *causa* de mi idea a partir de mi idea; es, pues, claramente la luz de mi entendimiento la que se ilumina a sí misma. De este modo, la inspiración no deja de ser idealista y no tropieza, en este caso, con una reliquia de la ontología antigua.

Si el *cogito* nos ha suministrado la naturaleza absoluta que constituye subjetivamente el primer eslabón de la cadena de las razones en tanto principio de una ciencia subjetivamente necesaria y válida, Dios nos hace alcanzar la naturaleza absoluta que constituye objetivamente este primer eslabón, es decir, el principio de la ciencia objetivamente necesaria y válida. La idea de Dios ha pasado la prueba rigurosa de su valor objetivo. Por el mismo hecho, todas sus propiedades, es decir, todas las perfecciones que para nosotros están implicadas en esta idea, pueden y deben con todo derecho ser objetivamente afirmadas por el mismo Dios[178].

Sin embargo, la segunda prueba por los efectos y la prueba ontológica establecerán directamente, cada una por su lado, dos de estas propiedades consideradas como más fundamentales: la primera, la de *causa sui*, la segunda, la de *eternidad*, por la necesidad esencial de existir[179].

La primera prueba por los efectos, fundada por entero en la inconmensurabilidad del yo finito y el infinito, pone de relieve en particular la incomprensibilidad de Dios, la cual se revela como la razón primera y suficiente de la postulación de su ser por parte de nosotros. Esta característica se mantiene dominante, y la subsiguiente atribución a Dios de los otros dos distintivos, la *causa sui* y la necesidad esencial de existir, no podría hacerla desaparecer, ni siquiera atenuarla. Sin duda, a diferencia de esta primera prueba —y de la prueba tomista, que sólo nos hace saber que Dios existe, no de qué manera existe—, la prueba por la *causa sui* y la prueba ontológica nos dan a conocer *cómo existe*.

178 Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 138.

179 Quinta Meditación: «Ser soberano y perfecto, único en cuya idea se comprende la existencia necesaria o eterna»: IX, p. 55. *Principios*, I, art. 14.

Puede afirmarse en esta medida que estas dos pruebas allanan la
247 intimidad de Dios, «abren, si osamos decir, el interior | de la esencia divina, a fin de mostrar por qué y cómo la existencia se halla implicada en ella»[180]. Pero de esta manera aún no se nos revela en manera alguna el fondo de la naturaleza divina, pues estas dos propiedades tienen una raíz incomprensible como para ser objeto de un conocimiento claro y distinto[181]. Una incomprensibilidad que salva a la teología racional, pues sólo gracias a ella puedo salir de mí y conocer y afirmar a Dios. Sin ella se derrumbaría la primera prueba y, por tanto, las otras dos, que como veremos, tienen en ella su único fundamento.

180 J. de Tonquédec, *La crítica del conocimiento* (cit. por H. Gouhier, *La filosofía y su pasado*, p. 29).

181 [Pero si averiguamos ante todo la causa de que exista o persevere en el ser y] «Al considerar el *inmenso e incomprensible poder* contenido en su idea, la hemos reconocido tan plena y abundante que ella es, en efecto, la verdadera causa por la que él existe y continúa existiendo siempre de esa manera, y que no puede haber otra que ella, decimos que Dios es por sí ya no negativamente, sino por el contrario, muy positivamente»: Respuestas a las Primeras Objeciones, VII, p. 110 (cursivas nuestras). [Por razones de claridad, creí oportuno traducir del texto latino la frase inicial entre corchetes. N. del T.]

CAPÍTULO VI

SEGUNDA PRUEBA DE DIOS POR LOS EFECTOS

ANÁLISIS Y DISCUSIÓN DE LA PRUEBA

A DIFERENCIA de la prueba ontológica que, al aportar una más alta e incluso la más alta *verdad de la cosa*, se sitúa, *en tanto verdad de la ciencia*, en un plano inferior, pues se subordina a la prueba por los efectos, que condiciona su validez, la segunda prueba por los efectos se halla, en tanto *verdad de la ciencia*, en el mismo nivel que la primera y, como nos lo dice Descartes, sólo da acerca de ella una versión más fácil[1]. Es por ello que se la trata en la misma Meditación.

Pero Descartes dice, por otra parte, que ella permite explicarla de «manera más absoluta» (*absolutius*)[2]. Es, pues, de creer que le añade algo; que no es tan sólo una nueva exposición para uso de los escolásticos[3]. En efecto, la primera prueba establece a Dios sólo en relación con nosotros, caracterizándolo únicamente como causa eficiente de la idea de lo perfecto dentro de nosotros; la segunda establece a Dios de una manera absoluta,

1 Tercera Meditación, VII, pp. 47-50; Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 136; Respuestas a las Quintas Objeciones, p. 270; Carta a Mesland, IV, p. 112. Cf. Koyré, *Ensayo sobre la idea de Dios en Descartes*, París, 1922, p. 190; E. Gilson, *Estudios*, pp. 210 y ss.

2 Respuestas a las Primeras Objeciones, VII, p. 106.

3 Cf. L. Brunschvicg: «Yo dudaría, por mi parte, en dar tanta importancia a los factores externos y accidentales, en la constitución de la metafísica cartesiana. Descartes, en su exposición de 1637, me parece dedicado menos a granjearse la simpatía del lector escolástico (...) que a ver claro en su propio pensamiento, a no romper en ningún punto de la doctrina "el orden de las razones" que dependen entre sí. Y es por ello que, después de haber derivado del *cogito* la infinitud divina de la *cogitatio*, se vuelve al *sum*, para derivar de allí lo absoluto divino del ser»: "Matemática y Metafísica en Descartes", en *Revista de Metafísica*, 1927, p. 304.

en sí mismo, enfocando su causalidad, ya no sólo con respecto a nosotros, sino con respecto a sí mismo, a saber, como *causa de sí*[4]. Correlativamente, Dios ya no se establece únicamente como causa de una idea | dentro de nosotros, sino como causa de 249
nosotros, que poseemos esa idea. Dios se afirma de ese modo como *Creador* de mi substancia.

1

Descartes introduce esta segunda prueba por consideraciones de carácter psicológico.

Las razones que conducen a plantear que la causa de la idea que tengo de un ser perfecto sólo puede ser el ser perfecto y no yo mismo, requieren mucha atención y se combaten por las imágenes de las cosas sensibles (que me llevan a creer que todo lo que se presenta en mí se causa en mí en virtud de las cosas corporales). De seguro que mi atención se cautivaría con más facilidad si la fijara sólo en mí mismo, que soy imperfecto y poseo la idea de lo perfecto. Quiero considerar, en consecuencia, si yo mismo, que tengo esta idea de Dios, podría existir caso de que Dios no existiera. ¿De quién recibiría entonces mi existencia? ¿De mí mismo? ¿De mis padres? ¿De alguna otra causa menos perfecta que Dios?[5]

Si fuera yo mismo el autor de mi ser, me habría dado todas las perfecciones que me faltan y cuya idea tengo dentro de mí, puesto que tengo la idea de lo perfecto. Tengo, efectivamente, conciencia de que estas perfecciones, al no ser meros accidentes, son menos que la substancia y por tanto menos difíciles de crear que ésta. Si yo me hubiera dado, pues, ese *más,* no me habría negado este *menos*. Si hubiese tenido que renunciar a ellas por ser de hecho un *más* que excede a mis fuerzas creadoras, tendría actualmente de hecho conciencia de que constituyen un *más*, pues experimentaría que en este punto mi poder encuentra limitaciones.

4 Tercera Meditación, IX, p. 39; Respuestas a las Primeras Objeciones, VII, pp. 111-112.

5 VII, p. 47, l. 24, p. 48, l. 1-6; IX, p. 38.

¿Diré entonces que acaso he sido siempre como soy ahora? No, pues sólo puedo subsistir por cierto tiempo a condición de ser creado de nuevo a cada instante. Entre conservación y creación hay una mera distinción de razón. El tiempo presente, en efecto, no depende de aquel que le precede. Es por ello que una substancia, para ser conservada en todos los momentos de su duración, tiene necesidad de la misma acción que sería necesaria para crearla de nuevo, como si todavía no existiera. Ahora bien, yo no poseo tal poder. Si lo tuviera lo sabría, pues al ser sólo una cosa que piensa, nada puede darse en mí que se me quede irremediablemente desconocido. Por consiguiente, no soy el autor de mi ser[6].

| ¿Viene, pues, de mis padres o de alguna otra causa menos perfecta que Dios? Tal causa debe, en todo caso, pensar y tener la idea de Dios, pues yo tengo la idea de lo perfecto, y en la causa debe haber, al menos, tanta realidad como en el efecto. ¿Existe esa causa a su vez por sí misma o por otro? Si es por sí misma, debe ser Dios, pues no pueden negarse las perfecciones cuya idea posee. Si es por otro, ese otro deberá existir o por sí o por otro, y si ese otro es por otro, ese otro deberá... etc., hasta que se llegue a una causa por sí, que necesariamente será Dios. No puede haber aquí un progreso al infinito, pues no se trata de la causa que me ha producido en otro tiempo, sino de la que me conserva en la actualidad[7]. 250

¿Pero no podría ser causado por varias causas que habiéndome procurado cada una la idea de una sola de todas las perfecciones que atribuyo a Dios, no serían ellas mismas semejantes a Dios? No, pues tengo la idea de la unidad, de la simplicidad y de la inseparabilidad de las perfecciones de Dios. Ahora bien, la idea de la unidad de una pluralidad es inseparable de esa pluralidad y no ha podido ser colocada en mí por una causa que no la contuviera en sí misma. En cuanto a mis padres, si bien me han producido, no me conservan. Por otra parte, no me han producido en tanto cosa pensante, sólo han introducido ciertas disposiciones en esta materia en la que creo que yo (pensante) estoy encerrado.

6 VII, p. 47, l. 7-28, p. 49, l. 1-20; IX, pp. 38-39.
7 VII, p. 49, l. 21, p. 50, l. 1-10; IX, pp. 39-40.

Sólo me quedaría examinar de qué manera he obtenido la idea de un ser que posee todas las perfecciones. No la recibí de los sentidos, pues nunca se me presenta en contra de mis expectativas, como ocurre con las ideas de las cosas sensibles. No la elaboré yo mismo, pues no puedo quitarle ni añadirle nada. Por consiguiente, esta idea se ha producido conmigo, desde el momento en que he sido creado de igual manera que la idea de mí mismo: es la señal de Dios en su obra. Un Dios existe en consecuencia, y este Dios no puede ser engañador, pues es perfecto[8].

2

Esta prueba comprende dos momentos:

a) La prueba de que no puedo existir por mí mismo.

b) La prueba de que no puedo existir por una causa extraña que no sea Dios.

Volvemos a encontrar aquí el esquema constantemente
251 aplicado cuando se trata | de demostrar *a posteriori* la existencia de cosas que me son exteriores: algo que está en mi yo o le pertenece se demuestra como que no puede causarse por mí, sino por algo distinto de mí; luego se lleva a cabo, entre las causas extrañas posibles, una eliminación que sólo deja subsistir una de ellas. Tal ha sido el esquema de la primera prueba por los efectos, y tal será el de la prueba de la existencia de los cuerpos.

3

A) El primer momento examina dos hipótesis que corresponden a dos concepciones de existir por sí: 1°) una concepción positiva: existir por sí es ser causa de sí mismo: yo soy causa de mí mismo; 2°) una concepción negativa: existir por sí es existir sin causa, no haber tenido nunca necesidad de ser creado: yo existo sin causa.

8 VII, pp. 50-52; IX, pp. 40-41.

1. La refutación de la primera hipótesis descansa en el concepto de voluntad que, como hemos señalado[9], Descartes define, al igual que los escolásticos, como apetito necesario del bien[10]. El bien, en efecto, se identifica con el ser[11]; y una voluntad sólo puede ser voluntad del ser, pues la voluntad de la nada es necesariamente una nada de voluntad. En este axioma se fundará la necesidad que en Dios está de existir, su imposibilidad de engañar, etc.[12]. Por otra parte, mi voluntad es en mí infinita como en Dios[13]. Por consiguiente, si no he podido darme la perfección cuya idea tengo, se debe a que esta voluntad infinita posee en mí un poder meramente finito. De ello se sigue que no he podido crearme a mí mismo, pues la distancia entre la nada y el ser incluso finito es infinita y el tránsito de la primera al segundo presupone, en consecuencia, un poder infinito. Toda creación *ex nihilo* implica la omnipotencia. Es lo que en el fondo expresa Descartes cuando dice que crear la substancia es algo más que crear sus accidentes, y que siendo incapaz de darme lo menos no he podido darme lo más. Que los accidentes sean menos que la substancia es una evidencia que intervino en la prueba anterior y se certifica por la luz natural[14].

Pese a ello, todos los accidentes son aquí *perfecciones*, y que estas perfecciones que me faltan se califiquen de accidentes de mí que soy finito, siendo así que ellas son precisamente ciertos infinitos (pues se trata de «perfecciones contenidas en la idea que me hago | de Dios»)[15]; que la instauración de tales infinitos 252

9 Gilson, *Comentario*, pp. 331-333.

10 Tercera Meditación, VII, p. 51, l. 24-26; IX, p. 41; Respuestas a las Segundas Objeciones, Ax. 7, VII, p. 166, l. 3-7; Carta a Mersenne, 25 de diciembre de 1639, II, p. 268, l. 3-9.

11 Respuestas a las Segundas Objeciones, p. 113; Carta a Clerselier, 23 de abril de 1649, V, p. 357.

12 Cf. *infra*., tomo II, cap. X.

13 Cuarta Meditación, VII, p. 57.

14 Es, pues, una noción común la que es objeto de un axioma. Cf. Respuestas a las Segundas Objeciones, Ax. 6, VII, p. 165, l. 29-30.

15 VII, p. 48, l. 7-9. Cf. *Discurso*, Cuarta parte: «Por la misma razón, hubiese podido tener acerca de mí todo lo que sabía que me faltaba y ser así yo mismo infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente, y poseer en fin todas las perfecciones que podía ver que existen en Dios».

sea algo menos que la de un ser finito, he aquí una afirmación llamada a sorprender[16]. Lo que ocurre es que aquí Descartes está constreñido a acomodar su lenguaje a una hipótesis absurda, la de un poder infinito en el hombre, que es un ser finito. En este plano, el acto de darse las perfecciones que faltan se concibe como un progresivo acrecentamiento al infinito de propiedades que el ser finito ya posee de manera finita: por ejemplo, el conocimiento, el poder, etc. Es también la razón por la que, aunque los atributos forman una sola cosa con la substancia, producir una substancia es más difícil que producir atributos, pues se los produce «cada uno alternativamente o bien el uno o bien el otro, e incluso de esa manera la totalidad». Ahora bien, «los atributos considerados en su conjunto forman una sola cosa con la substancia, pero no si se los toma uno por uno, distributivamente»[17]. Situándose, pues, en la perspectiva de un progreso del ser finito o de una adquisición fragmentaria de los atributos del infinito, el acto de crear o de conservar el ser existente parece admitir un *plus* en relación con el acto de desarrollar al infinito perfecciones ya existentes o el de adquirir por separado propiedades infinitas que tomadas en su conjunto forman uno solo en la indivisibilidad de la substancia infinitamente infinita.

No por ello es menos cierto que la expresión correcta de la verdad metafísica implicada en esta hipótesis absurda consiste en declarar que la creación *ex nihilo* de cualquier ser que implique la omnipotencia infinita implica, *ipso facto,* todas las perfecciones cuya privación es incompatible con esa omnipotencia. Es una tesis que se desprende con claridad de las Respuestas a las Cuar-
253 tas Objeciones[18], que precisan que la letra de esta prueba | es sólo una manera de explicarse debida a la ficción que adopta como

16 Ver el asombro de Arnauld, 3 de junio de 1648, v, p. 189, l. 22.

17 Conversación con Burman, v, pp. 154-155.

18 «Es por ello que cuando se pregunta si alguna cosa puede darse el ser a sí misma, no hay que entender nada más que si se pidiera saber si la naturaleza o la esencia de algo puede ser tal, que no necesite causa eficiente para ser o existir. Y cuando se añade, "si alguna cosa es tal, se dará todas las perfecciones cuyas ideas posee, si ocurre que no las tiene aún", ello quiere decir que es imposible que no tenga en la actualidad todas las perfecciones cuyas ideas posee; tanto más que la luz natural nos da a conocer que la cosa cuya esencia es tan inmensa

punto de partida, a saber, la siguiente suposición: «Si yo fuera el autor de mi existencia».

La argumentación precedente, que conduce de la potencia infinita que es necesaria para crear un ser finito e imperfecto a la necesidad de esta potencia de darse todas las perfecciones cuya idea tiene el ser en cuestión, no confiere a la idea de lo perfecto un papel tan decisivo como el que le concede la primera prueba por los efectos, donde esta idea dentro de mí fundamenta directamente fuera de mí la potencia infinita que es necesaria para implantarla en mi alma, o que el que concederá la prueba *a priori*, que extrae de la esencia de lo perfecto la necesidad de existir y por tanto de poseer la potencia infinita. Sin duda, esta idea sigue desempeñando un papel indispensable. El punto de partida no es simplemente el yo finito, sino ese yo en cuanto que posee la idea de lo perfecto. Por esta presencia de la idea de lo perfecto es como puedo conocer, ante todo, *lo que es* Dios, de quien averiguo si existe; luego, que yo mismo tengo defectos y no puedo existir por mí mismo; en fin, que la causa de mi yo es necesariamente perfecta y es por tanto Dios[19]. Ello no impide que el axioma «crear una substancia finita es más que crear las perfecciones que faltan a este ser» equivalga a hacer de la perfección del ser la *consecuencia* de la infinidad de potencia que es necesaria para crear el ser, mientras que, en las otras dos pruebas, es la perfección, sea de la idea que está dentro de mí o de la esencia divina en sí, la que constituye

---

que no tiene necesidad de causa eficiente para existir, tampoco la tiene para tener todas las perfecciones cuyas ideas posee y que su propia esencia le confiere de una manera eminente todo lo que podemos imaginar que puede conferirse a otras cosas por la causa eficiente. Y estas palabras "si aún no las tiene, ellas se las dará" sólo sirven de explicación; tanto más que comprendemos por la luz natural que esta cosa no puede tener en el momento en que hablo la virtud y la voluntad de darse algo nuevo, sino que su esencia es tal que ha poseído desde toda la eternidad todo lo que podemos ahora pensar que se daría, si aún no lo tuviera»: Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, pp. 240-241; IX, p. 186.

19 Respuestas a las Primeras Objeciones, IX, pp. 85-86. La objeción de Caterus (VII, p. 94, l. 15-23; IX, p. 76) es susceptible de la crítica kantiana de la *Dialéctica trascendental*, según la cual toda prueba por los efectos, suponiendo que pueda establecer la existencia de un ser necesario, no podría probar que este ser necesario es Dios. La prueba cartesiana escapa a esta objeción. Cf. Kant, *Krit. der r. V.*, «Trans. Dial» (Ed. Hartenstein, III), pp. 412 y s.

la *ratio* de la potencia infinita. Sin duda, no hay que exagerar la importancia de lo que allí es sólo un matiz. Potencia, ser, perfección, bien, son, como se ha visto y se verá aún, nociones recíprocas que sólo se diferencian con una diferencia de razón. Este matiz es, sin embargo, el signo de cierta alteración que se debe sea a la hipótesis absurda que sirve como punto de partida, sea a la función que esta prueba asume de poner más particularmente en evidencia, no la perfección del ser que me causa, sino la infinitud de potencia por la que se causa.

Una objeción de Arnauld ataca precisamente esta afirmación capital para la prueba de que conservarme es más que dar-
254 me | perfecciones que, como la omnipotencia y la omnisciencia, harían de mí el mismo Dios[20]. Ella conduce a Descartes, por una parte, a limitar su argumento, hasta el punto de cambiar realmente todo su tenor; por otra, a justificar de manera al menos curiosa la aplicación a este caso del axioma «quien puede lo más, puede lo menos».

> Este axioma, a saber, lo que puede hacer lo más puede también hacer lo menos, me parece claro por sí mismo, cuando se trata de causas primeras y no limitadas; pero cuando se trata de una causa determinada a cierto efecto, de ordinario se dice que para tal causa es algo más producir otro efecto que aquel al que está determinada por su naturaleza; en tal sentido es para un hombre una cosa más grande mover la tierra de su lugar que entender y concebir. También es una cosa más grande conservarse que otorgarse *algunas* de las perfecciones que vemos que nos faltan; y ello basta para la fuerza de mi argumento, aunque sea una cosa menor que darse la omnipotencia y *todas las otras perfecciones divinas*»[21].

Es verdad que, al limitar su argumentación, al excluir perfecciones que yo debería poder darme por el hecho de conservarme la omnipotencia y las otras perfecciones divinas, Descartes la vuelve más plausible. Equivaldría en suma a decir: yo, que soy

20 V, p. 189.

21 Carta a Arnauld, 4 de junio de 1648 (trad. Clerselier, II, carta 4, p. 22), V, p. 143, l. 22 y ss. (cursivas nuestras).

incapaz de hacer que yo escape a la duda, a la inconstancia, a la tristeza y a otras cosas similares[22], soy ciertamente incapaz de producirme y conservarme. Ya no se trata de decir que sería mas fácil crear mi subtancia finita que darme *todos los atributos infinitos* (Dios). En realidad, Descartes parecería abandonar el argumento de las *Meditaciones,* tal como lo defenderá ante Burman, para sustituirlo por otro más anodino. Pero el verdadero argumento es sin duda el de las *Meditaciones* tal como Descartes lo reproduce en los *Principios*, desembarazado del recurso al axioma *quien puede lo más puede lo menos*: «Lo que conoce algo más perfecto que sí mismo no se ha otorgado la existencia, pues por el mismo medio se habría otorgado todas las perfecciones de las que hubiera tenido conocimiento»[23]. Lo que equivale a decir que quien posee el poder de crear el ser posee, por el mismo hecho, la omnipotencia infinita, la cual se confiere necesariamente todas las perfecciones cuya idea posee, pues su infinitud excluye necesariamente la limitación, | es decir, la imperfección. En suma, lo *maximum* no puede 255
no ser lo *maximum*; y bajo esta forma desaparecen las dificultades nacidas de la afirmación de que crear perfecciones infinitas, que son accidentes de una substancia, es menos que crear una substancia finita. La respuesta que Descartes da a Arnauld para defender este último principio deja, pues, escapar lo esencial; ella conduce a Descartes a declarar que conservarse es menos que conferirse la omnipotencia, algo que difícilmente se puede suscribir, pues ha declarado de manera reiterada, particularmente en el axioma 9 del *Compendio geométrico* de las Segundas Respuestas[24], que no es más difícil crear que conservar. Ahora bien, la potencia de crear *ex nihilo,* apenas si parece poder distinguirse de la omnipotencia. En cuanto a las razones que apuntan a justificar la aplicabilidad al caso que aquí se da del axioma *quien puede lo más, puede lo menos*, parecen, si se exceptúan las dos primeras líneas del texto, destruir en su raíz la base de toda argumentación. Partiendo del axioma «quien puede lo más, puede lo menos», se deduciría

22 *Discurso*, Cuarta parte, p. 35, l. 14-15. *Principios*, Primera parte, art. 20. «Nec dubitarem, nec optarem»: VII, p. 48, l. 7.

23 IX, 2, p. 34.

24 VII, p. 166.

que «quien no puede lo menos no puede lo más». En consecuencia, quien no puede adquirir las perfecciones (lo menos), no puede conservarse a sí mismo (lo más). *Menos* y *más* se aplican aquí a un solo y mismo poder, así como se dice que un hombre que es incapaz de levantar un peso de diez libras no podrá *a fortiori* levantar un peso de veinte libras. Pero si *más* no recae en la magnitud de un solo y mismo poder, si recae en el número de poderes completamente diferentes que el hombre puede poseer o no poseer, ya no hay ni sombra de un argumento. Es cierto que si un hombre puede añadir a la facultad de pensar la de cambiar la tierra de lugar tendrá algo más, pues tendrá dos poderes en vez de uno solo; pero de la debilidad de uno de estos poderes (comprender) nunca podrá concluirse la ausencia necesaria del otro (cambiar la tierra de lugar), pues no tienen ninguna relación. Así, del hecho de que soy incapaz de producir en mí las perfecciones cuyas ideas poseo (lo menos), no se podrá concluir la incapacidad necesaria de conservarme a mí mismo (lo más), pues según esta respuesta, estos dos órdenes de actividad reproductora son órdenes diferentes.

Sin embargo, en cuanto se reconoce que el axioma sólo vale «cuando se trata de causas primeras y no limitadas», se indica la verdadera vía para restituir al argumento toda su fuerza. Basta que se entienda que éste sólo concierne en realidad a una causa primera ilimitada, es decir, no especificada por naturaleza para la producción de tal o cual género de efectos con exclusión de otros; pues una causa de esta índole, al ser tan sólo un solo y
256 mismo poder infinito que causa | indistintamente todas las cosas, teniendo en cuenta todos los géneros de efectos que se pueden concebir, crea por sí sola el ser y la perfección de ese ser. Si, pues, crear las perfecciones de un ser es lo que en ese poder hay de menos y crear el ser es lo que hay de más, la ausencia del menos acarreará necesariamente la ausencia del más, es decir, la ausencia de todo poder. En consecuencia, si por la ficción de una hipótesis de suyo absurda se piensa este poder ilimitado a nivel del ser humano limitado, es evidente que la incapacidad de producir lo menos (a saber, la perfección cuya idea poseo) trae consigo la incapacidad de producir lo más (crearme o conservarme a mí mismo), lo que equivale a constatar que no existe en mí el poder ilimitado en cuestión. La necesidad de tener que ver con la misma

clase de poder o con una *ratio operandi* idéntica para fundamentar el axioma del que el argumento depende, ha sido expresamente reconocida por Descartes en otro lugar:

> El axioma *quid potest facere magis potest etiam minus* se entiende *in eadem ratione operandi, vel in iis quae requirunt eamdem potentiam.* Porque *inter homines,* ¿quién duda de que quien puede hacer un buen discurso, no por ello podrá hacer una linterna?[25].

Descartes termina esta primera argumentación con un llamado implícito a la definición del yo por la conciencia. Si tuviera en mí el poder de crearme actualmente, limitado por la imposibilidad que éste experimentaría de darme las perfecciones cuya idea poseo, necesariamente tendría conciencia de ese límite y por el mismo hecho del poder, pues nada puede escapar a mi conciencia. Tendría, pues, conciencia de que es más difícil otorgarse perfecciones que conferirse el ser. Ahora bien, no sólo carezco de esta conciencia, sino que la luz natural me enseña expresamente lo contrario.

4

2. La refutación de la segunda hipótesis: soy un ser por sí porque carezco de causa, pues he existido siempre, descansa en dos concepciones principales, estrechamente vinculadas entre sí: la de la discontinuidad del tiempo y la de la creación continua. Ningún instante de una cosa depende del que le precede, el ser de las cosas materiales o espirituales puede dejar de ser en el instante que sigue. Por tanto, yo mismo, al igual que cualquier cosa, debo ser conservado a cada instante gracias a una positiva instauración en la existencia, es decir, debo ser recreado de nuevo, como cuando la primera creación. Veremos que estas tesis de la discontinuidad del tiempo y la creación continua concebida (a diferencia de la creación continua | de los escolásticos)[26] como 257
intervención directa del creador en cada instante de la duración

25 Carta a Mersenne, 24 de abril de 1641, III, p. 362.
26 Cf. Gilson, «Comentario», pp. 340-341.

de las cosas, dependía en Descartes[27] de una doble exigencia: metafísica y física:

Así, puesto que sólo puedo ser por mí recreándome a cada instante, yo debería tener un poder de conservarme idéntico al de crearme, es decir, ser *causa sui*. Recaemos, pues, en la primera hipótesis, ya refutada. Sin embargo, ésta sólo enfocaba expresamente el poder que yo habría tenido de crearme en otro tiempo. Aquí se trata del poder actual de recrearme en el instante presente. La definición de mi ser como conciencia se invoca entonces, expresamente, para probar que si no tengo conciencia de este poder actual, es que no lo poseo[28]. El uso de esta definición concierne aquí a lo positivo: el poder creador actual. En la hipótesis precedente concernía a lo negativo, a saber, a los llamados límites con que chocaba ese pretendido poder creador de mí mismo, por el hecho de su incapacidad para otorgarme en la actualidad las perfecciones que me faltan. Al no tener conciencia de los límites de ese poder, yo concluía que esta incapacidad no limita en mí ningún poder de esta índole y que, por consiguiente, dicho poder no existe.

5

B) El segundo momento de la prueba determina la causa ajena a mí, que tengo la idea de lo perfecto.

El principio de causalidad, tal como se ha formulado en la primera prueba, permite señalar un primer requisito fundamental: esta causa debe tener en sí al menos tanta realidad formal cuanto haya de realidad objetiva y formal en el efecto, es decir, en mí mismo. Debe, pues, al menos pensar y tener la idea que tengo de Dios y de todas las perfecciones que le atribuyo.

27 Cf. *infra* II, «La discontinuidad del tiempo», pp. 320-322 [272-285].

28 Cf. IX, p. 98 [88], nota *a*. «No he averiguado, además de eso, cuál es la causa de mi ser en tanto que estoy compuesto de cuerpo y alma, sino sólo y de manera precisa en tanto que soy una cosa que piensa (...) Así (...) he podido tener por cierto que en mí no puede darse nada que no conozca de alguna manera»: IX, p. 85.

En virtud de la primera parte de la prueba, es evidente que si esta causa existe por sí, deberá causarse por sí rodeada de todas las perfecciones cuyas ideas poseo, es decir, deberá ser Dios. Si existe por otro, ese otro deberá existir por otro o por | sí, etc. Pero 258
es preciso llegar en definitiva a una causa por sí, es decir, a Dios, pues no puede aceptarse aquí un *progressus ad infinitum:* no se trata, en efecto, de la causa que me produjo en otro tiempo, sino de la que actualmente me conserva[29]; no de causas *in fieri*, sino de causas *in esse*. Evidentemente, el efecto puede subsistir sin la causa que lo produjo en otro tiempo —la casa sin el albañil o el arquitecto, los hijos sin los padres— pero no sin la causa de su subsistencia o continuación: por ejemplo, la luz no puede subsistir sin el sol del que procede[30].

Esta razón ha podido parecer insuficiente. Ya que se trata de la causa que me conserva en el instante, se excluye, cierto, por el mismo hecho el progreso al infinito *en el tiempo*, pero sin que haya que rechazar, en principio, la misma noción de *progressus ad infinitum* so pretexto de que sería en sí inconcebible. No tenemos, en efecto, derecho a negar ese progreso en general por el solo hecho de que no podemos comprenderlo, pues lo característico de lo infinito es, por definición, superar las capacidades de mi entendimiento finito[31]. ¿Pero elimínase legítimamente este progreso al infinito por el hecho de que nos coloquemos en el instante, es decir, en un presente «en el que no hay pasado ni futuro»?[32]. De ninguna manera, pues, como se ha observado[33], Descartes, en virtud de su concepción de la propagación instantánea del movimiento en lo pleno, está obligado a dividir la materia al infinito y a admitir en el instante un proceso infinito dentro de la serie actual de las causas materiales. Es así como declara a Mesland,

29 Respuestas a las Primeras Objeciones, IX, pp. 85, 88.

30 Respuestas a las Quintas Objeciones, VII, p. 370, l. 15-18.

31 «No veía que esta sucesión de causas pudiera conducirme a otro resultado que el de darme a conocer la imperfección de mi espíritu en lo de no poder comprender cómo una infinidad de esas causas se han sucedido desde toda la eternidad de tal manera que no haya habido entre ellas una primera»: IX, p. 85. Cf. Conversación con Burman, V, p. 155.

32 Respuestas a las Primeras Objeciones, IX, p. 88.

33 Gilson, *Estudios...*, pp. 209 y ss.

a propósito de esta segunda prueba, que no acepta en manera alguna el principio de que *non datur progressus ad infinitum*, refiriéndose precisamente a la división de la materia al infinito que tiene lugar en el instante. «Y yo no lo admito [este principio]; por el contrario, creo que *datur revera talis progressus in divisione partium materiae*, como se verá en mi tratado de filosofía que acaba de imprimirse»[34]. Puesto que el progreso al infinito tiene lugar en el instante, el hecho de situarse en el instante no excluye en absoluto su posibilidad. Daríase, pues, en Descartes una especie de inconsecuencia cuando en la Tercera Meditación invoca la causalidad del instante como un caso de excepción con respecto a una
259 progresión de las causas | al infinito[35]. Y esta inconsecuencia se hallaría confirmada por su respuesta a Caterus.

A decir verdad, la inconsecuencia sólo se da si omitimos considerar el tipo de causa que se halla en cuestión, a saber, la causa metafísica que *crea* o que *conserva la existencia*, trátese de mí mismo o del movimiento. En efecto, en el caso de la física, la serie infinita de causas materiales en el instante de movimiento no tiene nada que ver con la causa que instaura —o conserva— el movimiento de ese instante, sino que es la serie infinita de términos que en el mismo instante transmutan su lugar para que el movimiento *creado* se propague en ese instante a través de toda la materia. Allí no se trata ni siquiera de una serie de causas sino, en rigor metafísico, de una serie de efectos, o más bien de la fragmentación al infinito en el instante actual de un solo y mismo efecto (el movimiento instantáneo) cuya causa o creación (*actio instantanea, sive creatio*) está como tal, fuera de dicha fragmentación. Esta causa es el acto instaurador del movimiento a la vez y de un solo golpe en todas las partes de la materia divididas al infinito. La idea de una serie en la que el movimiento *se propaga*

34 Carta a Mesland, 2 de mayo de 1644, IV, p. 112, l. 1, hasta la p. 113, l. 4.

35 Gilson, Ibíd. E. Gilson observa que, al negar la sucesión infinita de las causas *in esse* en el instante y al admitir la de las causas *in fieri* en el tiempo, Descartes está de acuerdo con Santo Tomás, aunque se exprese como si ignorara —o negara— este acuerdo; que, por otra parte, él está en desacuerdo con éste al admitir en su física un progreso al infinito, en el instante, de las causas *in esse*. Esta última teoría arruinaría, según Gilson, la base de la argumentación cartesiana.

sucesivamente en *el instante* es sólo una representación abstracta y ficticia de nuestro entendimiento finito. La independencia radical de cada instante de movimiento creado con respecto a los otros instantes de movimiento atestigua que el acto creador del que emana *directamente* sólo depende de sí mismo y es, por tanto, por sí mismo ajeno a toda serie finita o infinita, pues es por sí mismo extraño al tiempo y a la extensión y, en suma, a todo lo que es divisible al infinito[36]. Así, el concepto de creación | continua, 260
que da cuenta de lo que se *conserva en la existencia*, es decir, de lo que se recrea por completo a cada instante, unido a la teoría de la discontinuidad del tiempo, basta para excluir toda progresión no sólo infinita sino finita[37], cuando se trata de establecer la *causa metafísica* que conserva, es decir, *crea* el movimiento o el universo a cada instante. No hay, pues, inconsecuencia entre esta tesis y la física que requiere en el instante la progresión al infinito

36 Es verdad que Descartes toma como ejemplo de causa que conserva y debe estar simultáneamente con su efecto al sol y la luz, lo cual prueba que, en el orden físico, la división al infinito no excluye la presencia simultánea de la causa y el efecto. Pero se trata, en este caso, sólo de una comparación destinada a volver *sensible* la diferencia de las causas *in esse* y de las causas *in fieri*. Porque en realidad, el sol y la luz en ese instante son meramente un solo y mismo efecto cuya causa instauradora —o causa conservadora en el instante actual— es el acto de creación divina. Ahora bien, la relación del acto creador divino con la cosa existente se sustrae, en virtud de la hipótesis, a la condición que obliga al efecto a fragmentarse al infinito en la materia plena, pues aquí la materia misma se instaura por el acto divino. Se notará, por otra parte, que si cada movimiento elemental depende sólo del acto creador divino que lo instaura y no depende en sí de lo que le precede más que lo que depende de él el movimiento que le sigue, cada instante de movimiento en su acción instauradora no depende de ninguna sucesión de causas más que el mismo yo. Hay, pues, poco que hacer para conferir la substancialidad a cada movimiento elemental, es decir, para llegar a una doctrina leibniziana. La indivisibilidad de la acción creadora divina y la independencia absoluta que ella confiere a cada momento creado de movimiento es, pues, en Descartes el sustituto de lo que llegará a ser en Leibniz la fuerza o la mónada, es decir, el indivisible de naturaleza hiperfísica y metafísica que, más allá del movimiento local, es la fuente independiente del mismo.

37 «Incluso yo añadiría aquí además (...) que no se puede ir hasta una segunda causa [el motor movido de Aristóteles] sólo por aquello de que la que tiene tanto poder para conservar una cosa que está fuera de ella, con mayor razón se conserva a sí misma por su propio poder y es de ese modo por sí»: Respuestas a las Primeras Objeciones, IX, 8.

en la división de las partes de la materia. Recordando a Mesland esta particularidad de su física, Descartes se limita a subrayar la ilegitimidad de toda argumentación que se funde en una pretendida imposibilidad *a priori* de todo *progressus ad infinitum*. Trátese de causas materiales *in esse* o de causas *in fieri,* para negar este progreso no basta invocar lo que éste tiene de inconcebible para nuestro entendimiento finito; hace falta, además, disponer de una razón positiva, específica y suficiente, extraída de otra parte que de esta inconcebibilidad.

Pero no se trata aquí de física, pues ignoramos si los cuerpos y el movimiento existen, si existe el mismo Dios, a quien atribuimos la creación del movimiento en cada instante. Se trata de mí mismo, que me sé existir con toda certeza. Ahora bien, en tanto que me aprehendo como pensante, existiendo en la medida en que pienso porque pienso, pudiendo dejar de existir en el instante siguiente si me ocurre dejar de pensar, me manifiesto a mí mismo como no dependiente de ninguna sucesión de causas[38], me descubro como substancia, *primo per se,* es decir, como razón de todos mis pensamientos, sin depender yo mismo de ninguno de ellos. Así, si existo por mí mismo en este sentido, es natural que pregunte si me conservo o me creo a mí mismo por mí mismo a cada instante, o si acaso existo en virtud de otra cosa.

261 | A decir verdad, el yo a cuyo propósito me planteo esta pregunta no es el simple *cogito,* el puro «pienso, luego existo». En efecto, en el *cogito* me percibo instaurándome yo mismo por el hecho de que pienso y existiendo sólo en la medida en que pienso. Si es así, nada puede hacerme conocer que no puedo ser causa de mí mismo. ¿No soy acaso libre de pensar o de no pensar? Soy en verdad simplemente libre de reflexionar, de concentrar mi

38 «Es por ello que he preferido apoyar mi razonamiento en la existencia de mí mismo, la cual no depende de ninguna sucesión de causas y me es tan conocida, que nada puede serlo más; y preguntándome yo mismo acerca de ello, no he buscado tanto por qué causa he sido producido en otro tiempo como cuál es la causa que me conserva en la actualidad, a fin de liberarme de ese modo de toda secuencia y sucesión de causas»: IX, p. 85. También la física concebirá cada movimiento elemental (instantáneo) como sin depender en sí de ninguna secuencia de causas. Cf. *infra* pp. 320 y ss. [272 y ss.], «La discontinuidad del tiempo».

pensamiento, es decir, de cumplir tal o cual acto de pensamiento. Por tanto, si nada en este plano me autoriza a negar que yo pueda ser el autor de mi ser, nada me autoriza tampoco a afirmarlo, pues «la mente puede perfectamente ser causa del hecho de ejercer tales o cuales actos de pensar», sin ser por ello «causa de que sea una cosa que piensa». ¿No es verdad «que depende de la llama como de una causa eficiente el que se eleve de un lado u otro, pero no el que sea una cosa extensa»?[39] Es, pues, el segundo *cogito*, la conciencia de mí mismo como imperfecto, el que impone a la vez el problema y su solución. Al considerarme imperfecto gracias a la idea de perfecto presente en mi espíritu, me percibo de inmediato como que no soy el autor de mi ser, ya que si lo fuera, me habría creado perfecto. Sabiendo, por otra parte, que el autor de mi ser no podría existir por sí mismo sin haberse creado perfecto, no puedo negarme a postular este ser causa de sí argumentando a partir de una serie infinita de causas en virtud de otras, pues es preciso en definitiva que esta causa perfecta real se halle presente para conservarme en la actualidad tal como soy, es decir, como un ser pensante que tiene la idea de Dios. Y el argumento es legítimo, pues en este caso se trata de la relación entre un verdadero efecto actual y su verdadera causa, y no como en las llamadas causas materiales —por ejemplo, en la propagación del movimiento— de la modalidad de un efecto (a saber, la pulverización instantánea del movimiento causado en este instante en las infinitas partes de la materia), dejándose de lado la relación de este efecto con la causa que lo instaura en su totalidad en este instante puntual.

El resultado de esta argumentación es el de promover, en el plano ontológico, la diferencia entre los dos órdenes de substancialidad, que la primera prueba por los efectos podía fundamentar sólo en el plano epistemológico. De este modo se aporta la demostración de la tesis precisada en el artículo 51 de la primera parte de los *Principios*. En la primera prueba, era el carácter por sí claro y distinto del conocimiento de Dios el que hacía de esta naturaleza absoluta la substancia primera sin la cual la naturaleza relativa | del *cogito* sólo podía conocerse de una manera confusa. Desde 262

39 Carta a Arnauld, 29 de julio de 1648, V, p. 221.

el punto de vista del conocimiento, el *cogito* retrocedía entonces al rango de substancia segunda. Aquí no se trata ya de conocimiento sino de ser, no de lo que se conoce por sí sino de lo que se crea por sí. La diferencia entre los dos órdenes de substancialidad expresa ahora las dos maneras posibles de ser por sí, «de tener necesidad sólo de sí mismo». O bien un ser es por sí por cuanto, aunque sin poder crearse a sí mismo, no tiene necesidad de la ayuda de otras cosas creadas para existir: tal es el caso de mi substancia pensante; tal es también, como veremos, el de la substancia extensa; o bien el ser es por sí porque es causa de sí y sólo entonces la expresión «tener necesidad sólo de sí mismo» tiene su sentido pleno; «hablando con propiedad, únicamente Dios es tal». El término substancia no es, pues, unívoco con respecto a Dios y a las criaturas[40].

Se puede decir que por alguno de sus aspectos la segunda prueba por los efectos es una prueba por el absurdo: establece que el ser infinito es el único que puede crearse a sí mismo demostrando el absurdo de la hipótesis según la cual una substancia finita, yo, sería causa de sí misma. Es verdad que en esta hipótesis inicial no se trata de cualquier substancia finita, sino de una substancia pensada que tiene la idea de lo infinito. Sin embargo, suponiendo lo que la ciencia aún ignora, a saber, que hay en el universo alguna otra substancia finita privada de esa idea, por ejemplo, la substancia de los cuerpos, es evidente que al ser menos noble que la substancia pensada, no podría poseer un poder mayor que el suyo y ser capaz de crearse a sí misma, mientras que ella es incapaz de hacerlo.

Dos consideraciones subsidiarias dan cima a la prueba:

1. La imposibilidad de que las ideas de las diversas perfecciones que concibo en Dios tengan cada una una causa separada resulta de mi idea de lo infinitamente perfecto, que me lo representa como un indivisible. Me es imposible concebir la indivisibilidad de las perfecciones, como separada de estas mismas perfecciones. Esta imposibilidad y la idea en mí de que la simple totalidad de estas perfecciones es menor que su indivisibilidad

40 *Principios*, Primera parte, art. 51.

en una perfección infinitamente infinita[41] no puede venir de mí, pues forma cuerpo con la idea misma de perfección cuyo autor necesario es el ser perfecto.

La unidad de las perfecciones en Dios ha condicionado ya de hecho varios momentos de la prueba. Ella contribuyó a demostrar que adquirir poco a poco o por separado las diversas perfecciones es algo menor que darse la substancia | en la que todos 263
los atributos se dan indivisos[42]. Ella permitió aplicar al caso en cuestión el axioma «quien puede lo más puede lo menos» y su correlativo «quien no puede lo menos no puede lo más», pues esta aplicación requiere la unidad absoluta del poder infinito, creador de las diferentes perfecciones[43]. En fin, esta doctrina terminaría de probar, si aún fuere necesario, que la voluntad infinita dentro de mí no puede suministrarme la idea de Dios, pues esta voluntad es un infinito relativo y separado desproporcionado con lo infinitamente infinito, con la unidad de todas las perfecciones que me son representadas por la idea de lo perfecto. Por el contrario, la presencia de esta idea me permite reconocer lo que en mi voluntad hay de infinito, de qué orden es ese infinito y lo que hace que en virtud de él me asemeje a Dios y difiera de él.

2. La demostración de la imposibilidad de que yo sea causado por mis padres está completamente al uso del sentido común. Mis padres son, en efecto, las causas de mi cuerpo, es decir, de las disposiciones requeridas en cierta parte de la materia para que mi alma pueda ser allí introducida[44]. Ahora bien, trátase de saber aquí de dónde recibe mi alma su existencia como *substancia pensante*; y hay absoluta heterogeneidad entre el alma y el cuerpo, que es sólo un modo de la extensión sujeto a las leyes mecánicas. La causa que pone en juego dichas leyes —en el caso presente, las leyes de la formación del feto— no tiene nada que ver con la causa de una substancia espiritual. Además, en este punto de la cadena de las razones, los cuerpos, mi cuerpo y las causas materiales de mi cuerpo (los padres) se excluyen de la ciencia y son en consecuencia

41 Conversación con Burman, V, pp. 154-155.
42 Ibíd.
43 Cf. *supra*, p. 296 [252].
44 Cf. tomo II, cap. XVII, § 5.

desconocidos. Nada se podría, pues, demostrar gracias a ellos, pues científicamente hablando los ignoramos y, por el contrario, su existencia tiene necesidad de ser demostrada.

6

Al ser Dios promovido por esta prueba a la dignidad de substancialidad creadora, tanto en relación consigo mismo como en relación conmigo, dos consecuencias se siguen para mí:

1. El problema del origen de la idea de lo perfecto se resuelve no sólo de manera implícita, sino explícitamente: la creación de mi ser y el establecimiento de la idea de Dios dentro de mí se muestran indisolubles. Por consiguiente, la idea de Dios es innata: «Lo mismo que la idea de mí mismo, ella se crea y se halla dentro de mí desde el momento en que fui creado»[45].

264 | 2. El axioma común «el efecto es semejante a la causa», inutilizable en la primera prueba, en la que Dios se establecía sólo en tanto «causa que se limita a aplicar cosas activas a cosas pasivas»[46], es aquí plenamente utilizado. Toda cosa creada (piedra, animal, hombre) debe asemejarse a su creador por el hecho de que debe ser una substancia lo mismo que él y serle tanto más semejante cuanto más ser posee. Al ser entre todas las criaturas la que más ser posee, debo en consecuencia asemejarme a Dios al máximo[47]: «*A partir del solo hecho de que Dios me haya creado* [cursivas nuestras], es muy probable que en cierto modo me haya producido a su imagen y semejanza»[48]. Basta, pues, aquí el principio de causalidad para fundamentar por entero la semejanza entre yo mismo y Dios, algo de lo que la primera prueba era incapaz.

Por otra parte, esta semejanza difiere de la semejanza perfecta entre la realidad objetiva de la idea y la realidad formal de su causa que, por una vía completamentamente diferente, fundamentaba la primera prueba, pues dicha realidad objetiva era

45 Tercera Meditación, VII, p. 54; IX, p. 41.
46 Conversación con Burman, V, p. 156.
47 Ibíd. Cf. *supra* pp. 161 y ss. [139 y ss.].
48 Tercera Meditación, VII, p. 51, l. 18-20; IX, I, p. 41.

ella misma infinita y perfecta. Trátase aquí de la semejanza entre yo mismo, que soy finito e imperfecto, y mi causa creadora, que es infinita y perfecta. La palabra *máximo* tiene, pues, en este caso el sentido de un superlativo comparativo. Yo tengo con Dios la semejanza máxima que a un ser creado le es dado poder poseer, lo cual no significa en manera alguna que tal semejanza sea perfecta. Por el contrario, al ser el máximo de realidad objetiva de mi idea de Dios un superlativo absoluto, hay una igualdad necesaria entre la cantidad de realidad formal de la causa y la realidad objetiva de su efecto; por otra parte, la cosa perfecta no puede ser más perfecta que la que tengo en la idea, pues de otro modo yo tendría sólo la idea de una cosa imperfecta y no la de una cosa perfecta. En fin, lo que hace precisamente que entre todos los seres creados sea yo quien posee el máximo de realidad y por tanto el más alto grado de semejanza con Dios es que soy, en tanto hombre, el único que tiene la idea de Dios, es decir, que posee en su entendimiento lo infinito, lo perfecto mismo, bajo la forma de una realidad objetiva. Gracias a esta idea puedo, en efecto, reconocer que soy diferente de Dios, pero al mismo tiempo semejante a él: descubro en mí mismo la presencia de una realidad objetiva que es igual a la realidad formal de Dios; en suma, si tengo la facultad de concebirme finito, es gracias a la posesión de la idea de un infinito actual que puedo oponerme[49]. Es, pues, la semejanza absoluta de mi idea de | Dios la que fundamenta la lejana semejanza de 265
todo mi ser con el mismo Dios.

De ese modo llega a ser posible fundamentar a Dios como causa eminente de mi ser, en tanto que es el Creador infinito de lo finito. La primera prueba apenas podía llegar a establecerlo sólo como causa formal del contenido infinito de mi idea de Dios, puesto que hay igualdad de perfección entre el efecto (perfección de la realidad objetiva de la idea de infinito) y la causa (la perfección del ser formal de lo infinito). Para reintroducir a Dios como causa eminente de su idea dentro de mí, era preciso argumentar a partir del carácter imperfecto de la idea, la cual a fuer de imagen no posee la perfección de existir de la cosa que es su autor.

49 Ibid. VII, pp. 51-52; IX, I, p. 41.

Pero hemos visto que esta consideración comportaba todo un mundo de dificultades[50].

¿Puede esta prueba considerarse como independiente de la precedente, al ser más absoluta que ella y poder prescindir del principio de la correspondencia de la idea con su ideado? De ninguna manera. Se halla condicionada por ella, no porque suponga juntamente con ella que debe haber en la causa al menos tanta realidad formal cuanta realidad objetiva en mi idea de perfecto, sino porque uno de sus principios fundamentales es que ninguna facultad puede estar en mí sin que yo pueda tener conocimiento de ello[51]. Este principio implica que yo no puedo ser en mí otro que el que me conozco, y que del conocimiento al ser la consecuencia es válida. Ahora bien, esta proposición es válida sólo si sé que Dios existe y no puede engañarme, lo cual se demuestra en virtud de la primera prueba.

7

El problema más importante planteado por la segunda prueba *a posteriori* es la determinación del número, el papel y la naturaleza de los elementos *a priori* que la condicionan. Es un problema que se vincula con el de la estructura de esta prueba y su relación con el orden de las razones.

En relación con la precedente, esta prueba parece mostrar bajo alguno de sus aspectos un carácter *a posteriori*, en la medida en que tiende a presentarse como el sucedáneo cartesiano de la prueba *a contingentia*. En vez de partir de la realidad objetiva de la idea, cuyo carácter de efecto no es inmediatamente visible a los ojos de los no cartesianos, parte de un dato irrefragable que a primera vista es un efecto a los ojos de quienquiera, a saber, mi existencia en tanto yo finito que tiene la idea de lo perfecto. En cambio, al sustituir
266 como efecto el mundo sensible que el | cartesiano precipita en la nada (nada absoluta de ciencia) en virtud de su duda hiperbólica por ese yo pensante cuya existencia es indudable para quienquiera,

50 Cf. *supra* pp. 246 y ss. [210 y ss.].

51 Tercera Meditación, VII, p. 49, l. 12-20; IX, I, p. 39.

cartesiano o no cartesiano, ella da a la prueba un punto de partida que sólo puede ser objeto de una certeza unánime[52].

Pero, por otra parte, el tránsito de este efecto evidente a su causa supone cierto número de axiomas *a priori* que, por una parte, se sustraen a la duda metafísica y, por otra, no se extraen del efecto del que se trata de dar cuenta, es decir, de la idea de perfecto grabada en mi espíritu. Como esos elementos *a priori* son más numerosos y más importantes en esta prueba que en la primera, hay que preguntarse si aquélla no es, pese a las apariencias, menos francamente *a posteriori* que ésta.

En primer lugar, el axioma que impone la necesidad de una causa actual para el efecto que ella conserva actualmente es una noción *a priori* independiente de la idea de perfecto. Ahora bien, es un elemento capital de la prueba, pues sin él sería imposible exorcizar el progreso de las causas al infinito. Sin embargo, también la primera prueba estaba constreñida, con el fin de obstruir la vía al progreso al infinito, a recurrir a un axioma, a una noción *a priori* ajena a la idea de perfecto. El progreso en cuestión revestía en ese momento la forma de una serie de realidades objetivas que se derivaban las unas de las otras y no llegaban jamás a una realidad formal en tanto causa última. Y el axioma[53] se extraía, en ese caso, de la «*naturaleza de la idea*» que me constriñe a admitir que a la postre, al menos tratándose de la primera de todas las ideas, la causa de su realidad objetiva debía ser *por naturaleza* una realidad formal. La definición de la idea como aquello que necesariamente significa la relación con un ideado jugaba, pues, en la primera prueba, con respecto al *progressus ad infinitum*, el papel que asume en la segunda el principio de causalidad bajo la forma «*sublata causa, tollitur effectus*».

Por añadidura, las dos pruebas confirman en este punto que si fuera posible ir al infinito en la serie de las causas por otro que yo mismo, que tengo la idea de perfecto, sin alcanzar jamás la causa por sí, es decir, al mismo ser perfecto, nunca se alcanzaría la realidad formal de lo perfecto que ha de descubrirse

52 Cf. Respuestas a las Primeras Objeciones.

53 Axioma 5, impuesto por el axioma 4, *Compendio geométrico de las Meditaciones*, Respuestas a las Segundas Objeciones.

como causa en mí de la realidad objetiva de la idea de lo perfecto. En este sentido, las dos pruebas equivalen a lo mismo:

> En pro de aquellos cuya luz natural es tan débil que no ven que es una noción primera aquello de que toda la perfección que es-
267 tá | *objetivamente* en una idea debe estar *realmente* en alguna de sus causas, he demostrado de una manera aún más fácil de entender, mostrando que la mente que posee esta idea no puede existir por sí misma[54].

Pero en la segunda prueba, para poder derrotar el progreso al infinito hay que concebir también *a priori* la posibilidad de una causa de sí: «Si yo creyera que ninguna cosa puede ser de algún modo con respecto a sí misma lo que la causa eficiente con respecto a su efecto, nunca llegaría a una causa primera al investigar las causas de las cosas»[55]. Causa de sí y causa primera son sinónimos. En consecuencia, al ser mi alma finita, sólo puedo conocer que el orden de las causas no es finito si tengo en mí la idea de una causa primera[56]. Además, una causa primera definida como causa de sí sólo puede comprenderse como una esencia cuya naturaleza es tal, que necesariamente se otorga la existencia[57]. La noción de *causa sui,* indispensable para la prueba, se vincula en este caso no con la *idea* de perfecto en tanto *efecto* cuya causa busco, sino con la *esencia* del ser perfecto considerada en sí misma *a priori*, pues es una de sus propiedades necesarias que conozco como tal *a priori*. La prueba *a priori* precisamente no consistirá en otra cosa que en establecer la necesidad de existir por sí fundándose en la simple inspección de esta esencia. Así, por su principio fundamental, esta prueba *a posteriori* parece apoyarse finalmente en la prueba *a priori*.

Correlativamente, la noción dominante que junto con la idea de perfecto gobierna toda la prueba es la del ser por sí. Las

54 Respuestas a las Segundas Objeciones, IX, p. 107.

55 Respuestas a las Primeras Objeciones, VII, pp. 108-109; IX, p. 86; Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 244, l. 5 y s.; IX, p. 188.

56 Carta a Mesland, 2 de mayo de 1644, IV, p. 112, l. 23-26.

57 Respuesta a las Cuartas Objeciones, VII, pp. 240-241, 243, l. 20-25; IX, p. 186.

dos concepciones del ser por sí *causa sui* o *ser sin causa* son alternativamente puestas a prueba a propósito de la hipótesis de mi yo-ser por sí. A partir de la primera se demuestra que ella no podría aplicarse al yo; a partir de la segunda, que no podría aplicarse a cosa alguna. La primera es, pues, la única disponible para caracterizar a ese otro que yo mismo que estoy constreñido a reconocer como autor de mi ser, es decir, a Dios.

Por tal razón, mientras que la primera prueba tenía un único punto de apoyo, a saber, el efecto (la idea de perfecto dentro de mí), único en relación con el cual y gracias al cual puede establecerse y definirse su causa, la segunda tiene un doble punto de apoyo: por una parte, el efecto y lo que su naturaleza implica necesariamente para la naturaleza de su | causa; por otra, esta causa 268
y lo que su naturaleza implica para sí misma en tanto causa de sí misma. En primer lugar, el efecto que encierra la idea de lo perfecto: de éste resulta para la causa de sí, de la que depende el efecto, que debe ser un ser perfecto. En segundo lugar, al ser la causa de sí, por una parte, causa eficiente y por otra su propio efecto, se concluye que en esta causa eficiente la causa no debe ser diferente de su efecto ni precederle en el tiempo; que debe participar a la vez de la causa formal y de la causa eficiente, en un concepto intermediario que media entre «*la causa eficiente*» propiamente dicha y el «*sin causa*», a saber, «*la esencia positiva de la cosa*»[58].

Así, esta segunda prueba, separándonos del punto de apoyo *a posteriori* exterior a la causa, nos hace penetrar en cierto modo en el interior de esta causa, que al producirnos produce en nosotros la idea de lo perfecto. La primera, por el contrario, nos dejaba fuera de ella. La causa, por otra parte, sólo se establecía por su relación con su efecto externo, a saber, la idea que imprime

58 «Todos los que siguen sólo la guía de la luz natural, se forman inmediatamente en sí en este encuentro cierto concepto que participa de la causa eficiente y de la formal y es común a una y otra. Es, a saber, que lo que es por otro es por él como por causa eficiente y que lo que es por sí es como por causa formal, es decir, por poseer una naturaleza tal que no requiere causa eficiente»: Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 238, l. 22-28; IX, p. 184. «Considero que es necesario mostrar que entre la causa eficiente propiamente dicha y la ausencia de causa hay algo que ocupa algo así como el medio, a saber, la *esencia* positiva de una cosa». Ibíd., VII, p. 39, l. 15-18; IX, p. 185.

en nosotros, mientras que ahora se enfoca además en su efecto interno: la producción de sí por sí.

Esta penetración en la intimidad de la causa primera permite a Descartes señalar el carácter activo de la divinidad. En efecto, la refutación, de alcance general, de la concepción de todo ser por sí como ser sin causa llega a establecer a Dios, contrariamente a la tesis escolástica[59], no como un ser sin causa sino como un ser que se causa a sí mismo. La causalidad eficiente, que se manifiesta tanto por la impresión en mí de la idea del ser perfecto como por la creación de mí mismo que poseo dicha idea, no se afirma únicamente en el exterior, sino en el interior de la esfera divina. Así, aunque Dios no pueda ser causa eficiente de sí mismo en un sentido positivo sino negativo, pues no podría distinguirse de su efecto ni tampoco precederle en el tiempo[60], es sin embargo
269 por sí positiva y no negativamente | en virtud de «su real y verdadera inmensidad de potencia»[61], pues ha hecho en cierto modo lo mismo para consigo mismo, que la causa eficiente para con su efecto[62]. El infinito, al no tener evidentemente necesidad para existir de ninguna causa eficiente fuera de sí, necesariamente debe encerrar en sí tal eficiencia[63]. Es por ello que existe necesariamente, en virtud de su esencia[64]. A esta esencia positiva

> puede el concepto de causa eficiente extenderse de la misma manera que solemos extender en geometría el concepto de línea circular, la más grande que pueda imaginarse, al concepto de línea recta, o el concepto de polígono rectilíneo, que tiene un número indefinido de lados, al concepto de círculo[65].

59 Primeras Objeciones, IX, p. 76; Cuartas Objeciones, pp. 162-166.
60 *Notae in Programma*, VIII, p. 368. Respuestas a las Primeras Objeciones, VII, p. 108; IX, p. 86; Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 24, l. 10-11; IX, p. 185.
61 Respuestas a las Primeras Objeciones, VII, p. 110, l. 21-31; IX, pp. 88-89; Respuestas a las Cuartas Objeciones, IX, pp. 182-183.
62 Ibíd., VII, p. 111, l. 2-8; IX, p. 88.
63 Respuestas a las Primeras Objeciones, VII, p. 11; IX, p. 88; Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 241; IX, pp. 185-186.
64 Ibíd., VII, pp. 240-241, 243, l. 20-25; IX, p. 186.
65 Ibíd., VII, p. 239, l. 18-23; IX, p. 185.

Así, por el hecho de que en Dios la esencia no puede distinguirse de la existencia, la causa formal es en él «cuasi eficiente»[66].

La racionalidad de Dios y su libre causalidad creadora de sí están, pues, aquí estrechamente unidas. Asistimos entonces, por primera vez, a la unión *íntima* en Dios de una *ratio* análoga a la razón geométrica y una urgencia surgida de la índole de una voluntad creadora absolutamente todopoderosa y libre. Si la necesidad, para la esencia infinita, de implicar su existencia se refiere a la necesidad interna de una razón geométrica, coincide, por otra parte, con una necesidad de un orden completamente diferente, que resulta de la naturaleza de una voluntad todopoderosa, infinita y libre. El hecho de estar privado del poder de darse la existencia contradice, en efecto, a tal omnipotencia, pues una voluntad que se dirigiera hacia la nada, que no quisiera o no pudiera crear su propia existencia, sería impotente, limitada y por tanto no libre. Así, en virtud de su voluntad todopoderosa e infinitamente libre, Dios no puede no darse la existencia, no puede no querer dársela[67].

Pero esta coincidencia de la causa formal y la causa eficiente es, al mismo tiempo, la unión interna de dos características, que la primera prueba por los efectos se limitaba a reunir exteriormente. En relación con la idea de lo perfecto, por una parte como idea y por otra como efecto, el Dios autor de ello se manifestaba entonces, por un lado, como patrón u original, «*instar archetypi*», es decir, como cuasi *forma* inmóvil, como un modelo cuya copia es mi idea, | y por otro, como causa eficiente libre de la pasión que ex- 270
perimenta nuestro entendimiento al recibir la idea de Dios[68]. Estos dos rasgos de forma y acción se encuentran aquí fundidos en la interioridad de la *causa sui*, que une en virtud del concepto de esencia positiva «la *causa formal* y la *causa eficiente*, la causa *eficiente* y el *sin causa*, el *por sí* y el *por otros*»[69]. Y mientras que la potencia causal tiende a reunirse con la necesidad de una razón, la forma tiende a perder su rígida inmovilidad para llegar a ser principio de un resorte interno del que emanan ciertos efectos.

66 Ibid., VII, p. 243, l. 23-26; IX, p. 188.
67 Cf. tomo II, cap. X, «Teoría general de la posibilidad».
68 Cf. *supra* pp. 203 y ss.
69 VII, pp. 238, 239; IX, pp. 184-185.

8

Si la prueba depende sobre todo de nociones *a priori*, si se funda en el concepto de *causa sui*, si este concepto se funda, a su vez, en la esencia de Dios, que en la prueba ontológica me revela su propiedad necesaria de causarse a sí misma en virtud de su propia potencia, ¿no se deberá concluir que esta prueba por los efectos es *a posteriori* sólo de nombre, que se absorbe de hecho en la prueba *a priori*?

Una conclusión de esta índole desconocería el orden analítico de las razones, escrupulosamente seguido por Descartes. Es verdad que la noción de *causa sui* depende *a parte rei* de la naturaleza propia de la esencia de Dios. Ella encuentra en esta esencia su razón interna, revelada por la prueba *a priori*. Es verdad que, en sus Respuestas a las Objeciones, Descartes, para dilucidar este concepto, pone en claro estos vínculos necesarios. Sin embargo, en la prueba considerada en sí misma el vínculo necesario entre la esencia de lo perfecto y la causalidad por sí no intervienen en ningún momento como elementos de la demostración. Si se utiliza la noción *a priori* de *causa sui*, es enfocándola al margen de su fundamento en la esencia de Dios, considerándola en sí misma separada de esta esencia, aceptándola como una evidencia primera sustraída a la duda con el mismo título que los otros axiomas: *para pensar hace falta existir, la nada no tiene propiedades, el accidente tiene menos ser que la substancia, la causa contiene al menos tanta realidad como su efecto, todo tiene una causa.* En tanto axioma, el concepto de *causa sui* no es más que un aspecto del principio *todo tiene una causa*[70], el cual después de haber su-
271 gerido la idea del progreso | al infinito en las causas, pone fin a ese

70 «Es una cosa de suyo evidente y que no tiene necesidad de probarse que todo lo que existe es o bien por una causa, o bien por sí como una causa»: Respuestas a las Primeras Objeciones, IX, p. 89. «No pudiéramos servirnos de ella [de la consideración de las causas eficientes para probar a Dios] si no permitiéramos a nuestra mente indagar las causas eficientes de todas las cosas que están en el mundo, sin exceptuar ni al mismo Dios; ¿por qué, en efecto, lo exceptuaríamos de esta indagación antes de haber probado que existe?»: Cuartas Respuestas, IX, p. 184. «¿Cómo podría ser que quienes aún no conocen a Dios, busquen

progreso para las causas *in esse* de efectos que éstas conservan en virtud de ese otro aspecto evidente del principio de causalidad: *sublata causa, tollitur effectus*: la causa que conserva debe estar presente mientras se halle presente el efecto.

Así, pues, la causa primera o causa de sí mismo se plantea aquí como ser perfecto o Dios, no en virtud del hecho de que yo perciba *a priori* que ella se implica necesariamente en la esencia de Dios, sino en virtud de la idea de lo perfecto en nosotros presente como un efecto que se ha de explicar, pues la causa debe poseer en su realidad formal por lo menos tanta perfección como su efecto[71]. Tenemos, pues, que la prueba, pese a la multitud de sus elementos *a priori* y su vinculación *a parte rei* con la prueba *a priori,* sigue estando en el plano de lo *a posteriori.*

Pero vemos al mismo tiempo que ella puede decirse con razón *absolutus,* pues nos hace subir más alto que la primera en relación con la verdad de la cosa, al hacernos pasar de la perspectiva de la relación del efecto con la causa, que es exterior a la misma causa, a la de la posición de la causa por sí mismo, que le es interior. De este modo podemos entrever la relación esencial que despejará la prueba *a priori* y descubrir así que la *causa sui* depende de la infinitud de la esencia. Pero esta relación que es la de la verdad de la cosa, no es la relación que actualmente pone de manifiesto la verdad de la ciencia. El orden sintético es distinto del orden analítico, la *veritas rei* distinta de la *veritas rationum.* La ciencia todavía no tiene el derecho de fundar la verdad de la *causa sui* en la propiedad necesaria de la esencia de Dios, pues todavía no ha derivado expresamente de las verdades ya adquiridas la conclusión de que todo lo que percibo clara y distintamente en mi idea como propiedad necesaria de una cosa es efectivamente propiedad necesaria de tal cosa. Por otro lado, aunque la noción de *causa sui* se funde *a parte rei* en la esencia infinita de Dios, no tengo necesidad de saberlo para que su evidencia se manifieste; como no tenía necesidad de saber que las

71 «Aunque se admita una primera causa que me concierne, no puedo decir que sea Dios, si no tengo verdaderamente la idea de Dios»: Carta a Mesland, 2 de mayo de 1644, IV, p. 112, l. 23-26.

proposiciones *para pensar hace falta existir, la nada no tiene propiedades, todo tiene una causa, hay en la causa al menos tanta realidad como en el efecto,* etc., se fundan de hecho en el ser infinito de Dios para estar cierto de su evidencia, una evidencia invul-
272 nerable | al genio maligno, ya que en virtud de ellas no se afirma existencia alguna. El problema de la legitimidad del uso de los axiomas *a priori* en la segunda prueba es el mismo que en la primera o que en el establecimiento del *cogito.* Aunque la luz de estos axiomas procede en realidad de la luz de Dios, la primera le es visible a la conciencia común, mientras que la segunda le está escondida desde el comienzo. Hay, pues, que servirse de la primera para revelarle la segunda, aunque la primera proceda de la segunda. La luz se ilumina, pues, a sí misma. De ello resulta, sin embargo, que al estar constreñido a colocarse al nivel de aquellos a quienes quiere convencer y persuadir, es decir, al nivel más bajo, en el punto de partida está el filósofo obligado a situarse en hipótesis absurdas: ateísmo, genio maligno, *cogito* inauténtico separado del pensamiento de Dios; y en este lugar mismo, hipótesis de un yo finito que piensa lo infinito y sería el autor de su ser. Todas estas dificultades se reducen a una sola. Expresan, bajo formas diversas, el desafío al que hace frente el orden analítico de las razones: hacer surgir la verdad en toda su fuerza desde el seno de posiciones absurdas.

La discontinuidad del tiempo

9

Al haber demostrado que Dios, en virtud de la creación continua, es necesariamente el autor de mí mismo, al haber probado la creación continua gracias a la independencia absoluta de las diversas partes del tiempo de mi vida, Descartes parece defender efectivamente la tesis de la discontinuidad del tiempo.

Esta interpretación tradicional ha sido rechazada por J. Laporte. Para este intérprete, sólo hay separabilidad de las partes del tiempo, la cual sólo indicaría su independencia y su contingencia. Al fundamentar la contingencia la necesidad que el ser

finito tiene de una creación continua, es contrario al lenguaje, lo mismo que a la sensatez, inferir de ello la discontinuidad del tiempo. Al ser el tiempo una cantidad lo mismo que la fuerza, el movimiento y la velocidad, es divisible al infinito al igual que la extensión[72]. Y al ser esta divisibilidad infinita objeto de conocimiento claro y distinto, es verdadera. Es ciertamente incomprensible para nuestro pensamiento finito, pero todo lo que es infinito sólo se percibe clara y distintamente como incomprensible[73]. La negación del atomismo material acarrea *ipso facto* la del atomismo temporal[74]. Por otra parte, nunca el instante se define como una nada de duración, sino como *«brevissimun tempus»*[75]. | Comporta una longitud, pues Descartes habla de conservación «a través de un momento del tiempo» (*per momentum temporis*)[76]. Es, como en Bergson, un segmento de duración, el más corto que pueda aprehenderse *totum simul et unico intuitu*[77]. 273

Parece empero muy difícil de comprender el *distinguo* que aquí se establece entre, por una parte, la contingencia, la separación y la independencia recíproca de las partes, y, por otra, la discontinuidad, puesto que ésta se define precisamente por estos tres caracteres. Además, si el instante fuera un segmento del tiempo y no algo que no puede disminuir o un indivisible en sentido estricto, la luz, que se transmite en el instante, efectuaría un recorrido, tendría un movimiento temporal y una velocidad real. Pero es esto precisamente lo que niega Descartes[78]. Y que la luz requiera de un tiempo, incluso muy corto, en transmitirse, es un descubrimiento que harán Cassini y Huyghens, un descubrimiento que expresamente rechazaba Descartes por anticipado como radicalmente destructivo de toda su física. En efecto, al sustituir

72 Carta a Mersenne, 11 de marzo de 1640, III, p. 36, l. 7-10.
73 *Principios*, II, art. 35.
74 I, pp. 72, 88, 89; VII, pp. 48-49.
75 *Principios*, III, art. 63; VIII, p. 115, l. 9, art. 111, p. 159, l. 14.
76 Conversación con Burman, V, p. 148.
77 Laporte, *El racionalismo de Descartes*, pp. 158-160, 256 y s.
78 «La luz causa (*lux*) y la luz efecto (*lumen*) son mutuamente contemporáneas, del mismo modo que el movimiento de los extremos de un palo, o como el ser y la razón en el hombre, aunque el ser sea condición de la razón» (Carta a Morin, 13 de julio de 1638, II, p. 209).

en el corazón de las cosas creadas lo estático por lo dinámico, aquél tornaba imposible la reducción de lo físico a lo geométrico puro. El instante de luz, al no ser ni un recorrido ni un movimiento en el tiempo, es un *estado* del que se destierra todo devenir. En el instante considerado en sentido estricto, el tiempo se suprime enteramente y el instante se opone a la duración como el reposo al movimiento y la nada a la existencia[79].

La dificultad del cartesianismo consiste en hacer proceder la duración de un instante que la niega, el movimiento de un *estado*, es decir, del reposo, lo dinámico de lo estático, la existencia, idéntica a la duración, de la nada, idéntica al instante. De este intento resultará una ambigüedad, pues aunque Descartes establece el instante como un concepto límite, que es ser y nada, tiempo y no tiempo, reposo y movimiento, no llega a despejar en su autenticidad el concepto de diferencial, y el instante resulta definirse de manera diferente según el aspecto en que se le enfoca, es decir, como negación de todo tiempo o como un tiempo muy corto. Pero como lo vamos a mostrar, esta última definición, que podría conducir a lo infinitesimal como un mínimo que se desva-
274 nece, por una parte, | no conduce a ello, y por otra no se limita a ser sólo una manera imperfecta de expresarse, pues el instante es esencialmente negación radical de toda duración.

Por allí se ve que el problema de la discontinuidad o la continuidad del tiempo no puede resolverse mediante el recurso a citas dispersas, sino por referencia a la concepción cartesiana del movimiento en su conjunto.

10

Es claro que si Descartes hubiese concebido el instante como diferencial, como una cantidad de duración que se desvanece, podría afirmarse la continuidad del tiempo. Pero no es menos claro que tal concepción se opone a la teoría del instante de luz como intem-

79 «Non minus vera cognitio est per quam intueor quid sit nihil, vel instans, vel quies, quam illa per quam intelligo quid sit existentia, vel duratio, vel motus»: *Regulae*, Regla 12, X, p. 420, l. 2-8.

poralidad absoluta, como estado y no como movimiento; que ella es contraria a la reducción del movimiento a una sucesión de *estados* diferentes, en sí mutuamente separados y desprovistos cada uno de movimiento. Con mucho acierto ha caracterizado Bergson esta última concepción como *cinematográfica*, y contrariamente a J. Laporte, la ha opuesto de manera expresa a la suya propia, afirmando que el instante cartesiano no es en absoluto un segmento, sino una nada de duración[80].

¿Cómo esta concepción puede ahora conciliarse con la afirmación de que la duración es precisamente la existencia y el movimiento? Si el instante es un límite, una nada, ¿cómo la duración y la existencia pueden proceder de la suma de los instantes? La dificultad se resuelve, en Descartes, mediante el concepto de creación divina. El acto de crear es el acto de poner en la duración y en la existencia. Es la nada *de la duración y la existencia*, no la nada pura y simple, ya que es, por el contrario, Dios en plan de actuar. Este acto es aquello por lo cual algo, al promoverse a la duración y a la existencia, sale de la nada en un instante que no es fragmento de la cosa creada que dura, sino momento de la decisión libre e indivisible que instaura a la cosa en su duración. De este modo el momento creador de cada cosa que dura se sustrae a la dependencia de lo que ha podido existir o durar con antelación. Se encierra en sí mismo, radicalmente separado de todos los demás[81]. En este acto indivisible se encuentra el principio de la radical y esencial indivisibilidad de los instantes temporales, de su discontinuidad, idéntica a su contingencia y fundada en ella.

| Hay, pues, dos puntos de vista para la consideración del 275
tiempo (y el movimiento). Hay ante todo el punto de vista concreto y real, que es el de la creación de la existencia o de la causa[82]. Tenemos que vernos entonces no con la duración en tanto *dada*, sino con una repetición de los instantes creadores indivisibles y discontinuos. Hay luego el punto de vista abstracto e imperfecto de la existencia creada, que es el del efecto, en el que la duración

80 Bergson, *La evolución creadora*, primera edición, pp. 295, 356 y s., 370, 373.

81 VII, pp. 48-49. «Considero temporis partes a se mutuo sejungi posse». Respuestas a las Primeras Objeciones, VII, p. 109, l. 9-10.

82 *Principios*, segunda parte, art. 36.

se presenta como una cosa indefinidamente divisible y continua. Los instantes ya no se manifiestan entonces como en rigor indivisibles, como nadas de duración, sino como fragmentos de duración, de existencia, de movimiento, lo más pequeños posible, *brevissima tempora*, pero que no son diferenciales, pues son infinitamente pequeños que se dan en la actualidad[83]. Pero la esencia interior del tiempo no se halla en lo creado, sino en el acto creador que hace que la cosa dure o exista. Este acto es el elemento fundamental de la duración. Como se ve, el elemento específico de la duración, el devenir creador, lo dinámico propiamente dicho, se refugia en la libertad divina creadora. También en este punto Bergson ha visto correctamente, cuando caracteriza la concepción cartesiana de la libertad divina como si constituyera una especie de sustituto de la duración pura[84].

Se comprende entonces que el tiempo, lo mismo que la extensión, pueda concebirse como indefinidamente divisible, sin que esta propiedad pueda implicar necesariamente para él la continuidad que implica la extensión. En efecto, el tiempo no es homogéneo con la extensión pues no es, como ella, una *realidad* creada, sino la propiedad o el hecho mismo de existir (existir y durar son sinónimos)[85], que pertenece a todo lo que es creado, trátese del pensamiento en sí indivisible o de la extensión en sí divisible[86]. Así, pues, la argumentación que destruye el atomismo espacial no vale con respecto al tiempo. La negación del átomo no se halla implicada estrictamente en el conocimiento claro y distinto de la divisibilidad al infinito[87], pues lo único que podemos afirmar es una divisibilidad indefinida[88]. Pero si se considera que

83 *Principios*, tercera parte, art. 63, 111.

84 Bergson, ob. cit., pp. 373-374.

85 «La duración de cada cosa es un modo o una manera en que consideramos esa cosa en cuanto que continúa siendo»: *Principios*, Primera parte, art. 55. Cf. Carta a Clerselier, 23 de abril de 1649, V, p. 355.

86 *Principios*, Ibíd., art. 57.

87 Pese a que Descartes emplea este argumento, por ejemplo, en *Principios*, II, art. 20. Pero no lo emplea solo.

88 Respuestas a las Primeras Objeciones, VII, pp. 112-113; *Principios*, Primera parte, arts. 26, 27; Carta a Mersenne, 31 de diciembre de 1640, III, p. 273; Carta a Chanut, 6 de junio de 1647, V, pp. 51-52; Conversación con Burman, V, p. 167.

«un átomo (...) nunca puede concebirse de otro modo por cuanto la sola significación de la palabra implica una contradicción, a saber, | la de ser cuerpo e indivisible»[89], no podemos, sin embargo, afirmar sólo por esta razón que el átomo es en sí imposible, pues Dios puede crear lo que nosotros no concebimos. Además, aunque la noción de átomo es a la luz de nuestro entendimiento contradictoria con la noción de cuerpo, no lo es con la de duración, dado que la duración no es un cuerpo. En realidad, la negación del átomo se funda ante todo en la omnipotencia de Dios, que se vería limitada si tuviera que privarse de dividir una parcela de extensión, siendo así que puede hacerlo[90]. Es evidente que este razonamiento no puede valer para la duración, pues ésta no es una realidad, una substancia distinta de la omnipotencia creadora, sino la misma omnipotencia en tanto que crea la existencia; en suma, el acto de crear visto en su origen, en la indivisibilidad que caracteriza su libertad absoluta. La indivisibilidad del instante creador que se opone a la divisibilidad de la existencia creada no tiene, pues, nada en común con la indivisibilidad del átomo de extensión, que sería la de una realidad *que resiste* a la omnipotencia creadora y la limita. Es, por el contrario, la indivisibilidad propia de la libertad creadora. 276

11

Esta consideración metafísica se halla estrechamente ligada con las consideraciones de la física. Completamente opuesto a la física aristotélica y rechazando toda virtualidad, todo dinamismo, Descartes se niega a ver el movimiento como un flujo en el que el presente hinchado de pasado estaría igualmente abultado de futuro. La negación de esta continuidad dinámica le conduce a cincunscribir estrictamente cada momento del movimiento en el instante presente, a considerarlo como bastándose a sí mismo, sin deber nada al pasado, sin implicar nada del futuro. Esta discontinuidad absoluta de los momentos aniquila en cada uno el ser

89 Carta a Mersenne, 30 de septiembre de 1640, III, p. 191, l. 20-23.
90 Carta a Morus, 5 de febrero de 1649, V, p. 273, l. 7-12; *Principios*, II, art. 20.

del movimiento. Todo movimiento se hace en el tiempo y no en el instante[91], y al ser los diferentes momentos del movimiento instantáneos, no son en consecuencia movimientos[92]; cada uno de ellos son relaciones geométricas que a cada instante definen estáticamente las diferentes situaciones que los cuerpos ocupan los unos en relación con los otros[93]. La instantaneidad radical del cambio es en cada momento tan sólo la *creación* constantemente repetida de un nuevo *estado* de cosas o de un nuevo universo en el que las relaciones geométricas de las distancias de los cuerpos
277 entre sí | *son* diferentes. Puesto que ya no hay en cada instante otra cosa que *estados* geométricos diferentes, el movimiento instantáneo que se define por este *estado* (comparado con el precedente) es, en realidad, una nada de movimiento. Pero, por otra parte, este instante de movimiento también es *creación* instantánea de este *estado* del universo por parte de Dios. La acción (*conatus*), que no es movimiento sino inclinación al movimiento[94], es esa *creación* que *instaura* tal estado: *«Activitas instantanea [significat] creationem»*[95]. Es por ello, que el instante del movimiento puede considerarse sea como reposo absoluto (estado), sea como movimiento actual (creación, instauración). Pero el instante no es como en Leibniz un verdadero diferencial, es decir, una *transición* de un estado a otro en la que el estado es en cierta medida acción y la acción en cierta medida estado, movimiento evanescente que se confunde con el reposo en tanto movimiento infinitamente lento, pues es virtual y no una parcela de movimiento actual[96]. De todas maneras, considérese la serie

91 *Principios*, Segunda parte, art. 39; *Mundo*, VI, p. 45.

92 II, p. 72; III, p. 173; II, p. 163; *Principios*, III, art. 55-59.

93 *Principios*, Segunda parte, art. 25; IV, p. 187.

94 II, pp. 72, 363; III, p. 193; *Principios*, Segunda parte, art. 32; Tercera parte, arts. 55-59; III, p. 176. «Pero esta inclinación a moverse debe seguir las mismas reglas que el movimiento local»: II, p. 143. «Ella se identifica, pues, con el movimiento, pues la acción comporta no sólo la potencia o inclinación a moverse, sino también el mismo movimiento»: II, pp. 203-204.

95 *Olímpica*, X, p. 218, l. 10-11, citado por J. Wahl, *El instante en Descartes*, París, 1920, p. 40.

96 Aunque el *conatus* se defina como inclinación a moverse, aunque haya que poner atención sólo al comienzo del descenso y se conciba el equilibrio como

de los instantes como una serie de estados diferentes o como una repetición de creaciones libres, jamás la discontinuidad se resuelve en verdadera continuidad.

De allí se sigue que aunque el movimiento considerado sea siempre el movimiento de un cuerpo que se traslada de un lugar a otro en cierto tiempo[97], la idea de traspaso, de transporte y recorrido es una concepción relativa sólo a la debilidad de nuestro entendimiento finito. Puesto que el movimiento se constituye de una infinidad de instantes absolutos en los que, por hipótesis, no hay movimiento, el movimiento temporal de traslación descrito por un cuerpo en movimiento se resuelve en una repetición de creaciones de universos en los que la situación recíproca de los cuerpos *es* cada vez diferente, pues cada una de estas creaciones instantáneas no debe nada a la precedente y *no da nada a la siguiente*. No hay traslado del cuerpo, sino que éste se crea aquí, luego aquél se crea allá. La realidad del movimiento se halla por entero sólo en la acción instantánea, y su imagen más perfecta es el movimiento de los platillos de una balanza en equilibrio, es decir, en no-movimiento[98], | o la acción impresa en un bastón que dos 278
ciegos inmovilizan, tirándolo o empujándolo cada uno de su lado[99]. La transmisión de la luz es tan sólo su presencia simultánea en el punto de emisión y en el punto que ilumina, del mismo modo como la sacudida de la extremidad de un bastón se siente inmediatamente en el otro extremo[100].

Ello no obstante, se puede leer el futuro del movimiento del cuerpo en su instante presente. ¿No traduce la física cartesiana la repetición de las creaciones discontinuas en una serie continua en la que la posición del cuerpo en el instante siguiente *depende*

---

movimiento infinitamente lento, Descartes no llega a la noción de trabajo virtual, sino a la de trabajo elemental. Cf. Gueroult, *Dinámica y metafísica leibniziana*, pp. 67-70.

97 *Principios*, Segunda parte, arts. 24, 25.

98 Carta a Mersenne, 18 de noviembre de 1640, pp. 245-246.

99 Carta a Morin, 12 de septiembre de 1638, II, p. 363; cf. también II, pp. 143, 295.

100 *Dióptrica*, Primer discurso, VI, pp. 83-84; Carta a Morin, 12 de septiembre de 1638; II, p. 370. Cf. también I, pp. 307-308; II, pp. 42, 72; XI, pp. 90 y s.; *Principios*, Tercera parte, arts. 62, 63, 77, 79, 87, 111.

matemáticamente, conforme a los factores de volumen y velocidad, de la que tenía en el instante que precede? ¿No contradice esta dependencia necesaria del instante siguiente respecto al instante que precede a la discontinuidad, a la independencia de los momentos, que constituye la esencia profunda del movimiento y el tiempo? No le contradice en cuanto se funda en las leyes de regularidad, que son reales en el mundo, pues Dios las ha instituido en él al haberlas prescrito voluntariamente en la creación de las cosas a su voluntad, en virtud de la generalidad de las vías[101] y ateniéndose a ellas inflexiblemente en virtud de su inmutabilidad[102]. Gracias a estas leyes, las creaciones en sí independientes se repiten de tal modo que las diferencias entre los estados del universo o entre las secciones del universo creadas a cada instante son infinitamente pequeñas, y las diferencias sucesivas (es decir, los cambios) de las relaciones geométricas recíprocas de los cuerpos entre sí, en la serie de los instantes de creación, se ordenan entre sí de tal manera que, en cada instante, la relación actual parece proceder y derivar matemáticamente de la precedente, en conformidad con una regla. Así nuestro espíritu, en conformidad con la ley que como desde fuera impone la regularidad a los actos intrínsecamente independientes de la creación, traduce la repetición continua de las creaciones libres y discontinuas de los estados intrínsecamente independientes y autosuficientes en la continuidad de un solo y mismo movimiento, el cual se nos muestra llevando a cabo un recorrido, desarrollándose y engendrándose a sí mismo en el tiempo. Pero este modo de génesis, esta regularidad, no pertenecen en modo alguno a la realidad dinámica intrínseca al ser en movimiento, sino que expresan las reglas que la voluntad
279 creadora impone desde fuera a la acción | libre que la pone de manifiesto. Sin embargo, y por la misma razón, esta traducción tampoco es una simple visión de nuestro espíritu, puramente relativa a sí mismo, pues se funda en leyes que Dios ha creado con el mismo título que las cosas y son leyes de las cosas.

101 Conversación con Burman, v, pp. 163-164.

102 *Principios*, Segunda parte, arts. 36, 39, 42; Tercera parte, art. 57; *Mundo*, xi, pp. 44-45.

Queda que al poner en evidencia sobre todo estas leyes intrínsecas que son como la exterioridad de las cosas, y no los actos intrínsecos y discontinuos de esa creación continua o repetida que constituye el alma misma de la duración de las cosas, esta traducción representa un punto de vista abstracto. Bajo este ángulo, la duración (al igual que la fuerza, el movimiento, la velocidad y la percusión) aparece como una cantidad divisible al infinito, como una longitud mensurable[103], el instante se define como un tiempo muy corto[104], la sucesión de los momentos del tiempo se concibe como necesaria[105]. En esta esfera, el tiempo se erige cara a la duración como número del movimiento, como método que permite someter la duración de todas las cosas a una misma medida gracias a la comparación de dicha duración con la de ciertos movimientos regulares que constituyen los días y los años[106]. Y este tiempo no es nada en sí, al margen de la verdadera duración de las cosas; es tan sólo una manera de pensar[107]. En cuanto a la duración, ella se enfoca del lado de la cosa creada que dura y no del lado del acto creador que hace que dure, es decir, que la pone en la existencia. Aparece, en consecuencia, como infinitamente divisible. Cuando situándonos en este plan la referimos a la eternidad misma de Dios, nos vemos conducidos a imaginar también esta eternidad como continua e infinitamente divisible, siendo así que es en realidad absolutamente indivisible[108].

Pero la física no se encierra por completo en este punto de vista abstracto, pues no podría constituirse sin referirse al mismo tiempo al punto de vista concreto, es decir, a la indivisibilidad absoluta del instante, a la instantaneidad de la luz, a la discontinuidad

103 Carta a Mersenne, 11 de marzo de 1640, III, p. 36, l. 7-10; III, pp. 176, 619.

104 *Principios*, Tercera parte, arts. 63, 111.

105 «Tratáis en vano de eludir [lo que he explicado sobre la independencia de las partes del tiempo], al proponer la necesidad de la sucesión que se da entre todas las partes del tiempo considerado en abstracto, de la que aquí no se trata, sino sólo del tiempo o de la duración de la misma cosa, de cuyos movimientos no podéis negar que no todos pueden separarse de los que les siguen inmediatamente»: Respuestas a las Quintas Objeciones, VII, pp. 370-371.

106 *Principios*, Primera parte, art. 57.

107 *Principios*, II, arts. 55, 56.

108 Conversación con Burman, V, pp. 148-149; Carta a Chanut, 6 de junio de 1647, V, pp. 52-53.

radical de los instantes temporales, de los instantes cinéticos, reducidos ellos mismos a estados que se bastan a sí en la característica geométrica que les es propia.

280 | De la unión de estos dos puntos de vista nacen los rasgos originales de la física cartesiana. Por su unión se explica también la presencia de dos categorías de textos que parecen favorables unos a la continuidad, otros a la discontinuidad.

Desde el punto de vista de lo creado y de lo abstracto, se dirá que la primera creación es absolutamente diferente de las otras en cuanto que es primera, haciendo surgir verdaderamente el ser del mundo de la nada de este mundo; mientras que las otras creaciones se limitan a conservar la existencia del mundo[109]. En otras palabras, éstas lo recrean *a partir* de cierto estado que no se aniquila antes de que el otro se cree, de tal modo que no hay ningún intervalo, ninguna solución de continuidad[110]. Desde el punto de vista de la creación y de lo concreto, se dirá en cambio que las otras creaciones son idénticas a la primera y difieren de ella sólo con una distinción de razón[111]; pues aunque la creación del nuevo estado del universo *a partir* del precedente suponga la realidad de la ley que al permitir su *derivación* establece un nexo de *dependencia* del uno respecto al otro, el acto creador del que este estado es responsable hace de este nexo algo exterior al mismo estado. Esta dependencia no implica, en efecto, ninguna transición real, ningún tránsito interior del uno al otro. El segundo estado es, al igual que el primero, la expresión de una creación libre de algo nuevo (una relación geométrica nueva) que el antecedente no contiene. Y por cierto, las diversas creaciones forman tan sólo una, puesto que el acto creador de Dios es uno en sí, puesto que sería inconcebible que fuesen separadas por intervalos de tiempo. En efecto, al ser la existencia lo que constituye la duración, unos intervalos sin existencia serían intervalos sin duración;

109 *Principios*, II, art. 36; IX, p. 39.

110 Carta a Morus, 15 de abril de 1649, V, p. 343, l. 1-12.

111 «Conservationem sola ratione a creatione differe»: Tercera Meditación, VII, p. 49, l. 9-11; IX, p. 39. La creación continuada (*continué*) no es producción continua (*continuelle*): «Seipsum non conservare, sumendo creationem pro continua productione»: VII, p. 243, l. 5.

no puede, pues, haber intervalos hechos de duración vacía[112]. Sin embargo, las diversas creaciones son discontinuas, ya que ninguna de ellas se halla intrínsecamente ligada a la precedente, pues no hay tránsito sino instauración[113], repetición | de creaciones libres 281
en cierto modo infinitamente compactas entre sí, pero no por ello menos responsables sólo del único presente en que Dios las ha creado: «Dios conserva el movimiento en la materia por una operación muy simple; pues no lo conserva tal como ha podido ser algún tiempo antes, sino tal como es precisamente en el instante en que lo conserva»[114].

Desde el punto de vista de lo creado y de lo abstracto, se dirá que todo pensamiento ocupa un tiempo[115], al igual que todo movimiento[116]. Desde el punto de vista de la creación y de lo concreto se dirá, por el contrario, que todo movimiento temporal nace de la repetición de instantes de movimiento, los cuales en tanto instantáneos, no pueden ser discontinuos. Se dirá que todo pensamiento

112 Tal como lo muestra la polémica con Morus, la negación de una duración vacía es correlativa a la negación del vacío material. Cf. Carta de Morus a Descartes, 5 de marzo de 1649, v, p. 302, l. 10-19; Carta de Descartes a Morus, 15 de abril de 1649, v, p. 343, l. 1-7.

113 «Perspicuum enim est attendendi ad temporis naturam, eadem plane vi et actione opus esse ad rem quamlibet singulis momentis quibus durat conservandam, qua opus esset ad eandem de novo creandam, si nondum existeret»: Tercera Meditación, p. 49, l. 6-9. «Aunque considera que las partes del tiempo no dependen unas de otras y que, sin embargo, no porque ha supuesto que este cuerpo ha sido hasta ahora por sí, es decir, sin causa, se sigue de ello que deba existir aún en el futuro, a no ser que haya en él alguna potencia real y positiva que, por así decir, lo reproduzca continuamente»: IX, p. 87.

114 *Principios*, Segunda parte, art. 39.

115 Conversación con Burman, V, pp. 148-149.

116 «Nullus motus fiat in instanti»: *Principios*, Segunda parte, art. 39; VIII, p. 64, l. 2. El movimiento sin embargo se descompone en instantes de movimiento que son necesariamente rectilíneos: «Sólo lo recto es algo completamente simple y cuya naturaleza total se comprende en un instante, pues para concebir el movimiento circular o algún otro que pueda existir, hay que considerar por lo menos dos de sus instantes, o más bien dos de sus partes y la relación que hay entre ellas»: *Tratado de la luz*, XI, pp. 44-45. Movimiento que no es movimiento, que está más allá del movimiento, y que sin embargo es ya «*rectilíneo*», instante de movimiento, que es «parte» del movimiento: vemos que la noción de *conatus* está muy cerca de encontrarse con la de diferencial; no llega a ello, sin embargo, como lo confirmará lo que sigue.

temporal nace de instantes indivisibles que se refieren a los actos de creación por los que nuestro pensamiento es incesantemente puesto y repuesto en la existencia. Lo mismo que la luz, el pensamiento es instantáneo: «*Lumen cognitionis* [*significat*]; *activitas instantanea creationem*»[117].

La unión necesaria del punto de vista concreto de la causa y la creación con el punto de vista abstracto del efecto y lo creado, está igualmente al principio de la explicación física del cambio del universo en cada instante. Al tener el universo que enfocarse como recreado *a partir* de lo que era, el nuevo universo —o el nuevo estado del universo— se concibe como procediendo de un *desplazamiento* instantáneo de sus partes a toda la extensión en su plenitud, según los anillos de materia, pues cada parte debe llegar a ocupar el lugar de la otra en el mismo instante en que ésta lo abandona. Este movimiento instantáneo se concibe como un movimiento elemental actual infinitamente pequeño[118]. No puede
282 aminorarse, | pues no lo puede el instante: «No considero en la luz el movimiento, sino la acción o la inclinación a moverse, la cual, al ser instantánea, no puede disminuir»[119]. Mientras que Galileo justifica el decrecimiento de la velocidad al infinito en virtud de la divisibilidad del tiempo al infinito, la cual implica la del mismo instante, Descartes, considerando que el instante no puede disminuir y es un indivisible en sentido estricto, concluye de ello que también la velocidad elemental es un indivisible absoluto y que el movimiento real (temporal) está hecho de la repetición de estos indivisibles. Hay, pues, un atomismo del movimiento fundado en la indivisibilidad del instante. Además, esta indivisibilidad absoluta del instante requiere la divisibilidad al infinito de la materia; y ésta es una indivisibilidad que exige, para la instantaneidad del desplazamiento de las partes, la circularidad del movimiento. Ahora bien, al comportar los anillos de movimiento irregularidades, es decir, estrechamientos, hace falta, para que la misma cantidad de materia ingrese en el mismo instante a los lugares

117 *Olímpica*, X, p. 218, l. 10-11; cf. *supra*, p. 326 [277], nota 95. Cf. Carta a Arnauld, 4 de junio de 1648, V, p. 193, l. 18-21.

118 *Principios*, Segunda parte, arts. 33, 39.

119 Carta a Mersenne, 30 de septiembre de 1640, III, p. 193, l. 9-11.

estrechos y a los lugares amplios, que la materia pase más rápido a los lugares estrechos. «La velocidad del movimiento debe compensar la estrechez del lugar». De lo cual resulta que la materia debe poder dividirse al infinito a fin de poder llenar de manera congruente el grandor de los espacios, que son diferentes entre sí e innumerables. De ahí se concluye que aquí, lejos de que la divisibilidad de la extensión acarree la del tiempo, es, por el contrario, la indivisibilidad absoluta del instante la que trae consigo la divisibilidad al infinito de la extensión[120].

En fin, la unión de la perspectiva del instante creador, de la instauración del instante, con la perspectiva del instante creado, en el que la cosa *es* otra, la unión de la acción (dinámica) con el estado (estática) conduce, a falta de la noción explícita de diferencial, a una concepción equívoca del instante. De un lado, debe excluir radicalmente el movimiento y la velocidad; del otro, parece que bajo ciertos aspectos debe comportarlos en tanto movimiento y velocidad *elementales*. Ahora bien, si nos colocamos en la perspectiva de los *estados* instantáneos, lo que se denomina velocidad elemental (que no puede disminuir) será nula, pues en el instante no hay movimiento sino reposo, un estado que comparado con el precedente *es* ciertamente otro, pero no *llega a ser*(lo). Cuando aparezca el otro, el mismo habrá desaparecido; él mismo no recibe la alteridad. Aquí, la velocidad no puede disminuir, porque es igual a cero. Si, por el contrario, nos desplazamos a la perspectiva de la *acción* instantánea, es decir de la *creación* del estado, la velocidad elemental (que no puede disminuir) debe considerarse infinita o lo más | grande posible en virtud de su 283
instantaneidad radical, que hace que el cambio en relación con el estado en el instante precedente (el «desplazamiento») se opere súbitamente *sin tiempo*. No se puede pensar entonces que la operación pueda hacerse en un *tiempo más corto,* pues ya no hay el menor tiempo. Hay que pensar, en consecuencia, que es imposible que se haga a una velocidad más grande. Aquí, la velocidad se concibe como sin poder disminuir, porque al no poder disminuir el instante, es imposible que no sea infinita. Además, como

120 *Principios*, Segunda parte, arts. 33, 39.

existe una multitud de movimientos de velocidad diferente, las velocidades elementales infinitas de las que se los compone deben ser diferentes. En suma, la relación recíproca de posición de los cuerpos en movimiento en cada instante debe diferir según las velocidades. La diferencia infinitamente grande entre estas relaciones no tiene el mismo valor en cada instante. En otras palabras, el *impetus* o longitud del espacio que se dice «recorrido» en el instante y que mide la cantidad de la acción o del *conatus*, puede ser diferente. Es, por ejemplo, necesariamente diferente en cada instante en un movimiento uniformemente acelerado[121]. Las velocidades, sin embargo, siempre pueden decirse nulas a cada instante, no obstante las desigualdades de longitud de los *impetus*, que hacen que el espacio «recorrido» en el instante sea más o menos grande, y por tanto más o menos grande la misma velocidad. En efecto, la nueva relación de posición entre los cuerpos (expresada por la longitud del *impetus*) es un *estado* que sucede instantáneamente, es decir, sin transición al precedente. En cada instante nos encontramos ante un *estado cambiado*, no ante un *cambio* de estado: lo que equivale a decir que no hay ningún movimiento. Pero desde el otro punto de vista todas estas diferentes velocidades elementales pueden siempre decirse igualmente infinitas o lo más grandes posibles, pues para cada instante y *sea cual fuere la longitud del impetus*, al hacerse la instauración de la nueva posición en el instante indivisible, no podría realizarse más rápido, pues el instante no puede disminuir. Así, aunque siendo todas infinitas, las velocidades elementales pueden ser más o menos grandes. Nada impide, en efecto, concebir infinitos de diferente grandor[122].

Así, sea cual fuere el «grandor» de la velocidad elemental (al medir el número la cantidad del *conatus*), siempre pueden a la

121 III, p. 176; *Principios*, Tercera parte, arts. 55, 59, etc. Gueroult, *Dinámica y metafísica leibnizianas*, pp. 73-75.

122 «Pero un infinito no puede ser más grande que otro. ¿Por qué no? *Quid absurdi*? sobre todo si es más grande sólo *in ratione finita, ut hic, ubi multiplicatur, per 6 est ratio finita, quae nihil attinet ad infinitu*»: Carta a Mersenne, 15 de abril de 1630, pp. 146-147. Precisamente las diferentes velocidades infinitas son más grandes o más pequeñas *in ratione finita*.

vez afirmarse e identificarse entre sí la ausencia de velocidad, es decir, la ausencia de movimiento, y la | velocidad infinita, es de- 284
cir, la velocidad más grande posible y tal que ningún tiempo podría ya medirla. En fin, se ve que nunca hay «recorrido», pues nunca hay transición, y que los diferentes estados sucesivos nunca fluyen los unos en los otros. Sólo hay una repetición de creaciones independientes entre sí, de instantes aislados (*sejuncti*) que se tocan sin fundirse y se ordenan desde fuera los unos a los otros en virtud de una ley.

Estos análisis confirman la corrección de la interpretación bergsoniana a este propósito, al caracterizar como «cinematográfica» esta concepción cartesiana que cree poder dar cuenta del movimiento, dinámico y continuo, descomponiéndolo en una sucesión de instantáneos, inmóviles y discontinuos. Leibniz, al hacerse consciente de la verdadera noción de diferencial, escapa en cierta medida a la crítica bergsoniana, pues combina el movimiento real con movimientos evanescentes, con movimientos virtuales que son por sí devenires[123]. El análisis cartesiano, que prepara el de Leibniz, se le opone precisamente en cuanto que ella mantiene en el fondo de las cosas una discontinuidad radical conforme a la libertad de la creación divina, que es absoluta en cada instante. Esta libertad creadora divina compensa metafísicamente el predominio de la estática sobre la dinámica, en la física. Y en la medida en que Leibniz la hace desaparecer en beneficio de las necesidades de la ley, comete,

123 A decir verdad, Leibniz de ninguna manera pone fin al primado de la discontinuidad. En efecto, el principio de razón suficiente reclama con igual fuerza el principio de continuidad y el principio de los indiscernibles, que es su negación. El primero establece que en el límite las diferencias deben desvanecerse, lo desigual identificarse con lo igual, lo oblicuo con lo horizontal, lo curvo con lo recto, el polígono con el círculo, etc. El segundo establece que, en último análisis, las diferencias son siempre irreductibles. Sin duda, la distinción de lo ideal y lo actual puede parecer resolver este conflicto, al predominar el principio de continuidad en el primero y el de los indiscernibles en el segundo; pero el principio de razón sigue haciendo valer su doble exigencia contraria, en uno y otro mundo. Ahora bien, en el mundo superior al actual, es el principio de los indiscernibles el que predomina, y la conciliación de las dos exigencias remata sólo en una continuidad relativa de lo discontinuo, de modo que el fondo de las cosas se revela constituido por lo discreto, e incluso por lo disparate, y la continuidad, siempre aparente y nunca real, queda como una exigencia insatisfecha de la razón.

a los ojos de Bergson, precisamente el pecado mayor que debe apartarlo incluso más lejos que a Descartes de los caminos que, según Bergson, conducen a la verdad acerca del tiempo.

12

Para concluir, vemos que en manera alguna es contrario al lenguaje y a la sensatez negar la continuidad del tiempo al afirmar | la creación continua. Si toda existencia o duración requiere la continuación de la acción divina, de ello no se sigue en absoluto que la cosa creada deba poseer la misma índole que la potencia creadora, pues las propiedades de la criatura no son necesariamente las del Creador[124]. Por el contrario, el defecto de la criatura es el que nos constriñe a concebirla, en este caso, requiriendo un creador que posea por sí la subsistencia que a ella le falta y pueda de ese modo sustentar su existencia. En fin, la continuación no es sinónimo de continuidad[125], pues puede hacerse por repetición de lo discontinuo. El acto único de la creación, con la indivisible libertad que comporta, hállase presente en cada instante de la creación en tanto incesante renovación de la promoción de la existencia lejos de la nada (de la existencia) *a partir de la potencia divina* y no *a partir de la existencia creada que estaba previamente.* Así

285

124 «Lo que luego propone Usted concerniente a la duración y al tiempo, se funda en la opinión de la Escuela, de la que me hallo muy alejado; a saber, que la duración del movimiento es de otra naturaleza que la duración de las cosas que no son movidas, tal como lo expliqué en el artículo 57 de la primera parte de los *Principios*; y aunque no hubiera ningún cuerpo en el mundo, no se podría decir, sin embargo, que la duración del espíritu humano es a la vez completa, como puede decirse de la duración de Dios, porque conocemos con claridad la sucesión en nuestros pensamientos, lo cual no puede admitirse en el pensamiento de Dios: y se entiende con claridad que puede ocurrir que yo exista en el momento en que pienso en una cosa determinada y cese sin embargo de existir en el momento que inmediatamente le sigue, en el que podré pensar otra cosa, si ocurre que yo exista»: Carta a Arnauld, 4 de junio de 1648, v, p. 193. Este texto prueba claramente que no puede atribuirse a la duración de la cosa creada el carácter propio de la duración del Creador, y que el carácter de la duración espiritual es el mismo que el de la duración corporal.

125 Es lo que observa Bergson criticando a Descartes, ob. cit., p. 374.

pues, al fundamentar esta libertad en última instancia la absoluta contingencia de los momentos de la creación o de la duración, establece la autosuficiencia intrínseca de éstos y su recíproca independencia absoluta, que son precisamente los que constituyen su discontinuidad. Lejos de asentarse en un «contrasentido», la concepción del tiempo discontinuo tal como la han defendido Vigier[126] y el profesor J. Wahl[127], condiciona de una manera fundamental toda intelección correcta de la física cartesiana y de sus relaciones con la metafísica.

126 Vigier, «Las ideas de tiempo, duración y eternidad en Descartes», en *Revista Filosófica,* 1920.

127 J. Wahl, *La idea del instante en la filosofía de Descartes*, París, 1920.

CAPÍTULO VII

DE LO VERDADERO Y LO FALSO

1

LA TERCERA MEDITACIÓN constituye una etapa decisiva en el progreso según el orden de las razones. Ella llega a la naturaleza simple absolutamente absoluta, toca esa arcilla, esa roca sobre la que va a poder asentarse la certeza de una ciencia que conoce realmente la *verdad de las cosas*.

Desde el punto de vista de la *ratio essendi*, llega a la verdad suprema, de la que derivan todas las demás; al principio de toda deducción que, siguiendo el orden de la síntesis, redescendería la escala de los seres a partir de su causa, según sus relaciones de mutua dependencia.

Desde el punto de vista de la *ratio cognoscendi*, que es el de las *Meditaciones*, el problema fundamental, el del fundamento de la ciencia en tanto conocimiento objetivamente válido, parece completamente resuelto. Dios, cuarta razón en el orden analítico de las razones, nos es dado con toda certeza como primera verdad objetiva de la ciencia, principio y garante de todas las otras. Al ser la evidencia definitivamente investida de su valor objetivo, la deducción, al proseguirse según el orden del análisis, podrá irradiar la certeza relativa a la verdad de la cosa en los dominios más apartados del saber, elevándose de la más simple de las ideas (Dios) a ideas cada vez más complejas: ideas claras y distintas de las diversas esencias, ideas oscuras y confusas de las existencias materiales.

Hay que preguntarse ahora por qué y cómo, después de la prueba de la existencia de Dios por los efectos, el orden analítico de las razones reclama necesariamente el planteamiento del problema del error.

2

Debemos recordar, ante todo, que la Tercera Meditación sólo resol-
287 vía, | en su principio, un solo aspecto del problema de la verdad. La demostración de la veracidad divina, destruyendo en su raíz la hipótesis del genio maligno, restituye definitivamente a las ideas claras y distintas el valor objetivo que sólo esta hipótesis les había arrebatado, puesto que únicamente la duda metafísica y no las dudas hiperbólicas de origen natural podía alcanzarlas verdaderamente. Así, la certeza de las matemáticas se ha vuelto inconmovible y el punto de vista de las *Regulae* se halla metafísicamente fundado. En cambio, las dudas hiperbólicas de origen natural que afectaban a los conocimientos sensibles parecen confirmadas y justificadas. Por una parte, en efecto, la crítica de los juicios del sentido común, que las planteaba como objetivamente válidas, ha puesto al descubierto que no podrían poseer ninguna semejanza con las cosas que pretenden representar. Por otra parte, el análisis de su realidad objetiva, sin despojarlas por entero de toda referencia concebible a una cosa exterior, que no podría en todo caso asemejárseles, ha fundado en *su misma naturaleza* la imposibilidad para nuestro juicio de pronunciarse con certeza acerca de su objetividad. Tienen, en efecto, tan poca realidad, que es imposible saber si la tienen o, caso de que la tengan, distinguirla de la nada; por consiguiente, son por naturaleza de tal índole que siempre se corre el riesgo de afirmar en ellas la nada por el ser, o *a la inversa*, que es precisamente la definición de lo falso[1]. Estas ideas son, pues, definitivamente arrojadas fuera de la ciencia, ya no por las razones exteriores y naturales de dudar, enunciadas por la Primera Meditación, sino en virtud de su misma esencia.

Así, pues, el problema está resuelto en lo concerniente a la naturaleza intrínseca de las ideas verdaderas y falsas, es decir, en lo que concierne al entendimiento, lugar de las ideas en general. Ahora se sabe que la verdad en acto es posible: 1°) porque tenemos efectivamente en nuestro pensamiento ideas que tienen un valor objetivo; 2°) porque, para reconocerlas, disponemos de un criterio enteramente fundado, a saber, la claridad y la distinción, y por

1 Tercera Meditación, IX, pp. 34-35.

tanto de una norma a la que el juicio debe obedecer para afirmar lo verdadero: dar su asentimiento sólo a ideas claras y distintas.

Pero aunque el problema está resuelto en lo concerniente a la materia de lo verdadero (la idea), es decir, al entendimiento, queda por examinarla en lo relativo a la forma, es decir, a la voluntad que, en cuanto juicio, es fuente de la «falsedad verdadera o formal»[2]. Y si nos referimos a la relación de los modos con la substancia | epistemológicamente definida, la cual nos enseña 288
que en el hombre el intelecto puede existir sin la voluntad, las ideas sin el juicio, pero no a la inversa, se comprende que el examen de la voluntad y el juicio debe seguir necesariamente al de las ideas y el entendimiento. El problema no consistirá ya en averiguar si y cómo la verdad es posible, sino cómo es posible el error, es decir, cómo y por qué la voluntad que juzga nos hace pasar de la falsedad material a la *falsedad verdadera y formal*. Sólo después de haber descubierto la razón y las condiciones del error el hombre, al saber lo que se ha de hacer o evitar para llegar al conocimiento de la verdad[3], podrá adentrarse con toda certeza en el camino de la ciencia y pronunciarse sobre el conocimiento de las cosas exteriores (Quinta y Sexta Meditaciones). El orden impone, pues, de esta primera manera, después de la solución del problema del valor objetivo o problema de la verdad material de las ideas, el examen del problema del error, es decir, de las condiciones de la falsedad y la verdad formales. El problema de los *límites de nuestro entendimiento* va a suceder de esa manera al problema del *fundamento de la verdad*. Realízase, pues, punto por punto, según el rigor del orden, el programa de las *Regulae*: fundar la verdad en la inteligencia, definir luego los límites de la inteligencia (*limites ingenii definire*)[4]. La manera misma en que Dios se ha establecido necesariamente como fundamento de toda verdad implica *ipso facto* el límite de nuestro entendimiento, pues Dios sólo ha podido establecerse porque excede infinitamente las posibilidades de nuestro yo y porque es, estrictamente hablando, *incomprensible*.

2 VII, p. 37, l. 25-28; IX, p. 29; VII, p. 43, l. 26 y s.; IX, p. 34. *Notae in Programma*, VIII, p. 363.

3 Cuarta Meditación, VII, p. 62, l. 20-25; IX, p. 50.

4 *Regulae*, Regla 8, X, p. 397.

La incomprensibilidad, «razón formal de lo infinito»[5], es en mi entendimiento la razón que me constriñe a postular a Dios fuera de mí; y la postulación de Dios fuera de mí, imponiéndome todas las ideas, empezando por la suya propia, implica que aunque mi entendimiento está sujeto a Dios, no podría en cambio sujetársele. La riqueza de la idea de Dios, al testimoniar la ineptitud de mi conciencia —en tanto fuente de la forma de las ideas— para darse cuenta por sí misma de esta idea, establece implícita pero indiscutiblemente el carácter limitado de nuestra inteligencia. Así, el problema de los límites de la inteligencia se halla inevitablemente planteado por la solución misma del problema del fundamento de la verdad.

Por otra parte, la dirección en que habrá que buscar la solución se ha vislumbrado ya. Hasta aquí, se ha dejado de lado el
289 juicio, | la voluntad, que se ha caracterizado como el poder del que emana «la falsedad verdadera y formal». Es fácil prever que será preciso buscar la explicación de la posibilidad del error en la capacidad que este poder posee de ejercerse al margen de los límites del entendimiento, lo cual supone la capacidad de ir más allá de ellos. Además, la especificación del problema del error como problema de la confrontación de la voluntad con un entendimiento limitado, deberá orientar la solución hacia la determinación de los límites en cuyo interior puede la voluntad estar segura de proceder a afirmaciones que escapan al error. Resolver el problema del error es descubrir cómo y por qué la voluntad afirmante puede transgredir el límite de las afirmaciones legítimas y cómo puede evitar transgredirlas. Ahora bien, la investigación relativa al fundamento de la verdad, es decir, al valor objetivo cierto de las diferentes ideas, ha esbozado ya en la Tercera Meditación los contornos del límite en cuestión. Al prescribir que en virtud de la veracidad divina se afirmen como verdaderas sólo las ideas claras y distintas, únicas que poseen con toda certeza un valor objetivo, se le asigna a mi capacidad de afirmar un primer límite, si quiere ejercerse de manera legítima: el límite que circunscribe el dominio de tales ideas. ¿Queda, empero, radicalmente excluida toda afirmación legítima más allá de estas ideas? ¿No es posible

5 VII, p. 368, etc.

trazar límites de otro orden? La Tercera Meditación, sin dejar de justificar la exclusión definitiva de las ideas sensibles fuera del dominio de la ciencia en virtud de la consideración de su naturaleza, no las excluye radicalmente del conocimiento en sentido amplio, y no parece prohibir a propósito de ellas la eventualidad de afirmaciones legítimas. Nada dice, en efecto, que estas ideas estén enteramente despojadas de realidad. Por el contrario, no parecen ser una pura nada. Por poca realidad que posean —al hallarse en cierto modo en el límite de lo real—, poseen un *minimum* de esa realidad, y puesto que lo verdadero se conmuta con el ser, parece que deben poseer un *minimum* de verdad[6].

Queda, pues, abierta la vía para la determinación de ese *minimum* o ese límite. En suma, para una investigación que se aplique a precisar cómo y en qué medida puede nuestro juicio afirmar esas ideas con todo derecho; en otras palabras, cómo puede limitar su afirmación al *minimum* de verdad —o de realidad— que ellas pueden contener. Este límite está virtualmente trazado desde ahora: suponiendo que se llegue a descubrir que esas ideas conciernen en cierta manera | a las cosas exteriores, se sabe de 290
hoy en adelante con toda certeza que no podrían dar la imagen de estas últimas. El juicio parece, pues, poder ejercerse legítimamente más allá del límite que separa a las ideas claras y distintas de las ideas sensibles, oscuras y confusas, con tal que al afirmar estas últimas *limite su afirmación* a la realidad infinitamente pequeña que ellas encierran, con tal que las afirme con restricción. Aquí entra, pues, en juego un nuevo límite, que se determinará en la Cuarta Meditación y tendrá que ver con el modo de afirmación legítima de las ideas sensibles[7].

6 Por poca realidad objetiva que contenga «la idea de calor o de piedra, no se puede decir que ese modo o manera de ser sea una nada»: Tercera Meditación, VII, p. 41, l. 27 y s.; IX, p. 33. La causa eficiente de ese poco de realidad es lo que averiguará la Sexta Meditación. VII, p. 79, l. 15; IX, p. 63.

7 A estos dos límites: límite absoluto de mi facultad de conocer o de mi naturaleza intelectual, en general, y límite que al interior de esta facultad separa el entendimiento puro (lugar de las ideas claras y distintas) del conocimiento sensible (lugar de las ideas oscuras y confusas), corresponden dos clases de error: el que consiste en afirmar lo que no se conoce en absoluto y el que consiste en afirmar lo que no se conoce suficientemente: «Quin imo etiam haec differentia non ad ea tantum se extendit de quibus intellectus nihil plane cognoscit, sed generaliter ad

El problema de los límites de la inteligencia se revela así más complejo que el del fundamento de la verdad, pues la finitud de nuestro entendimiento acarrea para él varias especies de límites. Y ante todo un límite con respecto a Dios. Este límite se descubre gracias al reconocimiento de la incomprensibilidad de su naturaleza divina, la cual escapa a las necesidades propias de nuestro entendimiento limitado. Una de las consecuencias de esta limitación, no mencionada por las *Meditaciones,* es la teoría de las verdades eternas, que viene a purificar tanto la física como la teología, eliminando de la primera la finalidad y de la segunda todo lo que compromete la infinitud de Dios. Luego está un límite inferior: el que separa el conocimiento de la esencia de los cuerpos del conocimiento de su existencia, nuestras ideas claras y distintas de las ideas oscuras y confusas, nuestro entendimiento de la imaginación. En fin, hay que reconocer cierto límite en la región de las ideas oscuras y confusas: el límite de la realidad y la nada en el que la cantidad de realidad es tan exigua que se la confunde con la nada. El desconocimiento de estos límites arruina la ciencia en su principio. ¿Es necesario señalar que según Descartes la escolástica había embrollado todos esos límites en virtud de su física de las formas substanciales? Por una parte, concede a las ideas oscuras y confusas el valor objetivo que corresponde sólo a las ideas claras y distintas (matemáticas) del entendimiento; por otra, une física y teología, las verdades de nuestro intelecto finito con las ideas del entendimiento divino, y compromete irremediablemente una y
291 otra: la primera, | al introducir en ella la finalidad divina; la segunda, al introducir en Dios la finitud de nuestro entendimiento.

3

Pero consideraciones de una especie completamente distinta introducen necesariamente el examen del problema del error en el exacto lugar en que se sitúa, entre la Tercera y la Quinta Meditación.

---

omnia quae ab illo non satis perspicue cognoscuntur eo ipso tempore quo de iis a voluntate deliberatur ...»: VII, p. 59, l. 15-19. Pero hay que notar que toda afirmación falsa de las cosas conocidas imperfectamente comporta siempre, por una parte, la conversión de la nada en ser. Es lo que constituye su falsedad formal.

Se vio que en la Tercera Meditación la investigación epistemológica y psicológica relativa al valor objetivo de las ideas se entrecruza con la investigación metafísica relativa a la prueba de la existencia de Dios. La solución, en un primer momento parcial, del primer problema acarreaba la solución completa del segundo, y la solución completa del segundo completaba inmediatamente la solución del primero, al universalizarlo de una manera total. Pero esta universalización total comporta un exceso, que provoca un conflicto con la solución más moderada que el examen metódico de la realidad de las diversas ideas permitía entrever. Se vio, en efecto, que este examen, sin dejar de llevar a fundamentar el valor objetivo de las ideas claras y distintas, lejos de justificar todas las ideas, parece legitimar sólidamente la condenación de las ideas oscuras y confusas y prefigurar bajo ciertos respectos la solución parcial del problema de los límites. Ahora bien, la demostración del Dios absolutamente perfecto y veraz se opone, de derecho, a estas conclusiones, y esta oposición genera la urgencia de una conciliación que sólo es posible mediante la solución del problema del error. En otras palabras, la vía metafísica determina el lugar del problema del error en el análisis con tanto rigor como por su lado lo determina la vía epistemológico-psicológica.

En efecto, la demostración del Dios veraz, al implicar la refutación de la hipótesis del genio maligno, determina en nuestra actitud respecto a la verdad y la certeza una radical inversión del pro al contra. Al genio maligno, bloque de la falsedad universal, sucede la veracidad absoluta de Dios, que instaura el bloque de la verdad universal. De ello resulta una simetría en posiciones contrarias. El genio maligno extendía su duda radical no sólo a los conocimientos afectados por la duda natural, sino a las ideas claras y distintas, que son, «por la naturaleza de nuestra mente», inmediata y legítimamente indudables; a la inversa, la veracidad de Dios extiende *a priori* el principio de su garantía, no sólo a las ideas claras y distintas, únicas a las que afecta la duda metafísica, sino a la totalidad de nuestro conocimiento, es decir, a esas ideas oscuras y confusas que la duda natural grava legítimamente de sospecha. Mientras que el genio | maligno atacaba con derecho las razones naturales que justifican nuestra desconfianza para con las ideas claras y distintas, la veracidad divina ataca con derecho 292

las dudas naturales que justifican nuestra desconfianza respecto a las ideas oscuras y confusas. El genio maligno hacía imposible toda verdad y destinaba toda afirmación al error; la veracidad divina hace imposible toda falsedad y, en principio, destina toda afirmación a la verdad. Una oscilación pendular nos ha arrastrado hacia otro extremo.

Ahora bien, este extremo no vale más que el otro.

En primer lugar, el error existe de hecho. De tal modo que, después de haberme ocupado de probar que Dios no me engaña, me encuentro súbitamente abocado al problema inverso: ¿cómo ha podido hacer que me equivoque algunas veces? El hecho del error desempeña, con respecto a la tesis de la veracidad divina, un papel simétrico al que desempeña el hecho del *cogito* con respecto a la hipótesis del genio maligno. En relación con la hipótesis del genio maligno, que impone el engaño universal, el *cogito* constituía en la existencia *la excepción de hecho* que, sin poder arruinar el derecho, reclamaba su revisión. En relación con la tesis de la veracidad universal, el *error* constituye en la existencia la *excepción de hecho*, que pone en cuestión el privilegio de la veracidad divina. Ella tiende a debilitar la consecuencia derivada de la perfección de Dios. En efecto, si el error existe en la creación innegablemente, es imposible admitir que esa perfección implica necesariamente la veracidad absoluta universal. De ese modo se pone en cuestión la demostración del valor objetivo de las ideas claras y distintas, que descansaba en la certeza de esta veracidad absoluta, y por el mismo hecho, la posibilidad de una ciencia válida.

Pero si por otra parte se plantea como intangible el principio de la veracidad universal, que excluye toda posibilidad de error, se descubre que la ciencia es tan imposible como en el caso inverso, en el que el principio del engaño universal excluía toda posibilidad de verdad. Pues es cierto que de ser todo falso, nada es verdadero; pero de ser todo verdadero, nada es falso: en uno y otro caso verdad y falsedad ya no tienen sentido, y tampoco la ciencia. Así, pues, el orden de las razones impone necesariamente a Descartes, exactamente en este punto, el problema que el sofisma de Antístenes planteaba a Platón: fundamentar la distinción de lo verdadero y lo falso, la posibilidad de uno y otro, a fin de fundamentar la necesidad de la ciencia.

4

La investigación epistemológico-psicológica y la investigación metafísico-teológica, aunque aparentemente más independientes que nunca, conspiran más estrechamente que nunca, pues | una y 293
otra imponen, cada una en favor de sí, exactamente en el mismo momento, la necesidad de examinar el problema del error.

Ahora bien, el orden de las razones, que impone su lugar al problema del error, también va a imponer a la investigación la regla a la que deberá obedecer en adelante: la sustitución del genio maligno por la veracidad divina cambia la hipótesis de trabajo adoptada hasta ahora, para reemplazarla por otra completamente opuesta. En el transcurso de las Meditaciones Primera, Segunda y Tercera, sobre todo en el transcurso de la Segunda, la investigación, por lo demás segregativa, encontraba su motivo en la necesidad de no admitir nada que no esté de acuerdo con la hipótesis del genio maligno[8]. Ahora se tratará de no admitir nada que no esté de acuerdo con el principio de la veracidad divina. Mientras que hasta ahora las certezas más naturales y legítimas (concernientes al *cogito* y a las ideas matemáticas) eran citadas ante el tribunal intransigente del genio maligno, en adelante las dudas más naturales y legítimas (concernientes a las ideas oscuras y confusas del sentido) van a ser citadas ante el tribunal intransigente de la veracidad divina. Doble prueba, que aunque somete nuestro conocimiento a tratamientos contradictorios, no por ello comporta contradicción alguna; al contrario, saldrá de allí con una certeza de sí misma doblemente garantizada, dentro de los límites precisos en que se halla circunscrita.

Se calcula la importancia de las consecuencias que resultan de esta inversión: la investigación de la verdad de la idea debe extenderse *automáticamente* a las ideas oscuras y confusas, y al averiguar en qué medida pueden estas ideas ofrecer materia para una afirmación legítima, se tendrá como finalidad, no sólo probar la existencia de los cuerpos de los que estas ideas darían testimonio, sino justificar, al mismo tiempo, la veracidad divina y probar que Dios no nos ha engañado al poner en nosotros la imaginación

8 De ahí la restricción de la ciencia al interior de una certeza puramente subjetiva.

y los sentidos. Se ve por ahí cuán cuestionable es la objeción que ordinariamente oponen a Descartes los historiadores más ilustres del cartesianismo: la objeción de que habría pecado contra su método, al invocar el principio de la veracidad divina como un *deus ex machina* para justificar el valor existencial y el papel de información biológica de los sentimientos, así como nuestra inclinación natural a creer que los cuerpos son causas de nuestras sensaciones. Para estos historiadores la veracidad divina estaría capacitada, en principio, sólo para justificar las ideas claras y distintas[9]. | Vemos
294 que con toda razón casi se podría decir lo contrario: en efecto, el principio de la veracidad divina, lejos de poder intervenir únicamente como un simple medio en la solución del problema del valor del conocimiento sensible, *exige*, para legitimarse a sí mismo, que el conocimiento sensible se justifique a su vez completamente dentro de los límites en que posee *cierta realidad* (a saber, en la medida en que nos hace conocer, no lo que son las cosas en sí mismas, sino su existencia y aquello en que pueden servir o perjudicar a nuestro cuerpo).

Vemos, al mismo tiempo, que un problema de esta índole no tenía que plantearse y que el principio de su solución debía hacer falta —si no implícita, al menos explícitamente— en las obras en que no se mencionaban la hipótesis del genio maligno y el principio de la falsedad universal y donde, en consecuencia, no tenía que invocarse como contrapartida el principio de la veracidad universal. Es el caso del *Discurso del Método*, en que al estar ausente la tesis del genio maligno, lo está igualmente la de la veracidad: ello tiene como consecuencia que este tratado no diga ni una palabra sobre la prueba de la existencia de los cuerpos por medio de la justificación de los conocimientos sensibles, una justificación que expresamente exige la veracidad divina. Sólo al fin de la cuarta parte[10] se alude rápidamente a la razón que dicta que todas nuestras ideas o nociones deben tener algún fundamento

9 «La garantía divina podía cubrir, en el cartesianismo, la prueba entera de la existencia de los cuerpos sólo con una condición: que la producción de las sensaciones por la extensión geométrica sea ella misma una idea clara y distinta»: Gilson, «Spinoza, intérprete de Descartes», en *Estudios sobre el papel del pensamiento medieval en la formación del sistema cartesiano*, p. 311.

10 *Discurso*, VI, p. 40.

de verdad, pues han sido puestas en mí por un Dios del todo perfecto y verdadero, un argumento que se refiere de manera directa al principio anteriormente formulado[11] en este mismo *Discurso* de que lo falso es mera nada y que, en consecuencia, todo lo que es real es *ipso facto* verdadero. La cuarta parte del *Discurso* interrumpe la cadena de las verdades exactamente en el punto en que la Sexta Meditación, después de la prueba ontológica, empezará a demostrar la existencia de las cosas materiales.

La necesidad de justificar la veracidad divina que se impone en las *Meditaciones* confiere a ésta un doble aspecto: en efecto, aunque por una parte es un instrumento de prueba (particularmente para la existencia de los cuerpos), por otra es el objeto final de una inmensa prueba desarrollada por las tres últimas Meditaciones, pues sólo se establece de una manera definitiva una vez que se ha eliminado todo lo que parecía desmentirla en el universo creado. No es que la preocupación teológica de exculpar a Dios se imponga sobre la de probar la existencia de los cuerpos y justificar los sentidos en cuanto a su función biológica. Muy al contrario, la preocupación | de fundamentar la ciencia se mantiene 295
siempre como el objetivo fundamental. Pero en las *Meditaciones*, tanto a propósito de éste como de los otros problemas, las preocupaciones metafísico-teológicas y las preocupaciones psicológico-epistemológicas se hallan estrechamente vinculadas, y la apretada implicación de su doble procedimiento aporta a la prueba una fuerza complementaria.

La concordancia de esta doble investigación no se manifiesta sólo desde afuera, gracias a la necesidad que se les impone en el mismo momento de tratar a fondo el problema de la posibilidad del error y la legitimidad de las dudas hiperbólicas fundadas en razones naturales; también se atestigua de una manera más interna gracias a la manera en que la una prepara a la otra los elementos de una eventual solución. En efecto, la duda hiperbólica que pesa legítimamente sobre los conocimientos sensibles en virtud de las razones naturales de dudar, al tener que confrontarse necesariamente con la veracidad divina, veráse obligada a desaparecer o a avenirse con ella. En esta última hipótesis, la duda

11 Ibíd., pp. 38-39.

deberá reabsorberse para dar lugar a una afirmación *mínima*, relativa, por una parte, a la capacidad que tendrían nuestras sensaciones de manifestarnos la existencia de las cosas materiales y, por otra, al valor de simple utilidad biológica que presentan sus informaciones. Ahora bien, la investigación de los contenidos, que justificaba en principio la duda hiperbólica fundada en las dudas naturales, ¿no revelaba en las ideas sensibles una *realidad objetiva mínima*, que dejaba la puerta abierta a una *afirmación mínima* completamente verdadera y fundada? Lo que esta investigación hacía entrever como simplemente posible, la investigación conducida en nombre de la veracidad divina lo tornará completamente necesario. Se vuelve a encontrar aquí ese feliz entrecruzamiento de las dos investigaciones, que ya al momento de poner en marcha la prueba de la existencia de Dios en la Tercera Meditación había permitido a la una hacer necesario, para la totalidad de las ideas claras y distintas, el valor objetivo que la otra había dejado como una simple posibilidad para el conjunto de ellas, salvo para una (Dios), a la que ese valor se le reconocía necesariamente.

Pero aunque la investigación acertará a demostrar la ilegitimidad parcial de la duda que afecta a los conocimientos sensibles, en la medida en que revela que éstos pueden dar materia para una afirmación restringida pero verdadera dentro de los límites de tal restricción, no podría ella acertar a abolir el hecho mismo del error y la necesidad correlativa de dudar, antes de llegar a lo verdadero. Deberá, pues, plantear el problema del error, ya no sólo en el plano psicológico-epistemológico, el de la teoría del conocimiento, preguntándose cómo es de hecho posible para el hombre, sino en el plano metafísico, preguntándose cómo al ser real en el hombre es compatible de derecho con el Dios veraz.

296 | Aquí, una vez más, se entrecruza una doble preocupación y una doble investigación: se tratará de mostrar no sólo *cómo es posible el error*, sino *cómo Dios no es responsable de él*. Y lo mismo que en la Tercera Meditación, también aquí la doble investigación, gracias a una admirable convergencia, alcanzará a descubrir una sola y misma solución para los dos problemas. Esta solución se aportará aquí por la libertad humana, facultad psicológica a la vez que metafísica, «noción» primera que se

me revela por la luz natural[12]. Ésta concibe el error como posible para el hombre y a Dios como no responsable de él. La responsabilidad del mismo se traslada al hombre. La veracidad divina se manifiesta, al mismo tiempo, no sólo como el tribunal ante el que debe comparecer la duda hiperbólica fundada en las dudas naturales, sino como susceptible ella misma de ser citada ante el tribunal de mi razón, que debe absolverla del error al que el hombre parece sometido[13].

En este plano metafísico va a desplegarse en toda su envergadura la concepción de los límites de nuestra inteligencia a la que introducía la investigación en el plano epistemológico-psicológico. El tribunal del hombre está constituido, en primer lugar, por su entendimiento, que sabemos limitado por el hecho de la incomprensibilidad de Dios. Ahora bien, lo finito no podría servir como medida para juzgar lo infinito. Al entablar el proceso al Dios veraz el hombre deberá, pues, ante todo, tener presente en su espíritu esta limitación de su inteligencia, es decir, la incomprensibilidad del ser al que pretende juzgar, la impenetrabilidad de sus fines[14]. En consecuencia, la conciencia de esta limitación debe ser para él, en su esfuerzo por comprender la posibilidad metafísica del error, la norma a la que debe obedecer estrictamente, a fin de evitar todo juicio ilegítimo acerca de Dios. En segundo lugar, la veracidad divina, al impugnar *a priori* la validez de las dudas que afectan a nuestros conocimientos sensibles, nos lleva a limitar tales dudas, al restituir a esos conocimientos un valor objetivo limitado (limitado a las existencias materiales y a las informaciones biológicas) acorde con la extrema limitación de su realidad objetiva[15]. Así, pues, el mismo conocimiento del Dios perfecto, por una parte, me obliga a limitar tales dudas, emplazando ante el tribunal de la veracidad divina las dudas hiperbólicas que afectan al conocimiento | sensible por razones naturales, 297

12 III, p. 259; *Principios*, I, art. 39.

13 «Reconozco ante todo que es imposible que alguna vez me engañe, pues en todo fraude o engaño se da cierto tipo de imperfección»: Cuarta Meditación, VII, p. 53, l. 23-29; IX, pp. 42-43.- «Al ser Dios soberanamente perfecto, no puede ser causa de ningún error»: Ibíd., VII, p. 62, l. 18; IX, pp. 49-50.

14 VII, p. 55, l. 15-26; IX, p. 44.

15 Sexta Meditación, Ibíd.

y justificando tales conocimientos por la función intrínseca (existencial y biológica) que les asigna el Dios veraz; por otra parte, me obliga por la conciencia de los límites de mi entendimiento a restringirme en mis juicios relativos a Dios y a la relación de Dios con sus criaturas (por el mismo hecho, a descartar a propósito de las cosas físicas toda consideración de finalidad)[16], en virtud de la conciencia de lo que Dios tiene para mí de incomprensible.

5

Como acabamos de ver, el problema de la posibilidad del error para el hombre y el de la incompatibilidad de principio entre tal error y la perfección o veracidad divina se entrecruzan necesariamente. Ahora bien, la solución del primer problema es gobernada por la del segundo. En otras palabras, el *problema metafísico gobierna, en este caso, al problema epistemológico-psicológico.*

Esta primacía es inevitable, pues en la Tercera Meditación la solución general del problema del valor objetivo se ha obtenido únicamente por la demostración de la veracidad divina. Dejar que el hecho del error vuelva a ponerla en cuestión equivaldría a socavar el fundamento de la verdad, tan arduamente adquirido. Por otra parte, hemos visto que la confrontación del error y la veracidad divina introducía necesariamente al problema de los límites. No debe, pues, sorprendernos que Descartes, al entrever la clave de todo el problema del error en la solución general del problema teológico que éste implica, descubra esta solución general en el principio que resuelve el problema de los límites en general, a saber, en el principio metafísico de todos los límites posibles como *unión del ser y la nada en el hombre, concebido como intermediario entre los dos*[17]. El dios veraz y el genio maligno, la verdad y la falsedad, se oponen como el ser y la nada: la presencia en el

16 Cuarta Meditación, VII, p. 55: «Atque ob hanc unicam rationem totum illud causarum genus quod a fine peti solet, in rebus physicis nullum usum habere existimo»: I, 23-25; IX, p. 44; Conversación con Burman, V, p. 158; Carta a Hyperapistes, III, p. 431, l. 14; Respuestas a las Quintas Objeciones, VII, p. 374, l. 20; *Principios*, I, art. 28, etc.

17 Ibid., VII, p. 54; IX, p. 43.

hombre del error junto a la verdad se explica por la limitación del uno por el otro dentro de él. Participo del ser por la verdad, participo de la nada por la falsedad. En principio, el problema está, pues, efectivamente resuelto: puesto que Dios no puede ser metafísicamente la causa del error, no podría ser responsable del mismo. Él es, en efecto, ser | soberano, y la nada no puede proce- 298
der del ser. La causa del error está, pues, fuera de Dios. Está en el hombre, en cuanto que implica la nada en virtud de su finitud. Y esta causa no tiene nada de positivo, pues *la causa de nada es nada*. En el hombre hay simplemente una realidad limitada, lo verdadero, cuya causa es Dios. Más allá de este límite, donde no hay nada y donde ninguna causa ha puesto nada real, se extiende el dominio del error, es decir, del vacío metafísico[18].

Toda la Cuarta Meditación se limitará a explicitar esta solución de principio, resolviendo progresivamente las dificultades teológicas y psicológicas que ella implica. Este resultado se obtendrá al alcanzar el plano epistemológico-psicológico, a cuyo nivel la concepción de los límites recibe una nueva determinación, bajo la forma de una teoría de las facultades del hombre en la que se oponen el entendimiento limitado y la voluntad sin límites[19]. La oposición metafísica del ser y la nada se manifiesta entonces como oposición psicológica de una facultad finita y una facultad infinita. La naturaleza del hombre como intermediario entre el ser y la nada se especifica entonces ya no sólo como finito («medio» entre el cero y lo infinito), sino como unión de lo finito y lo infinito.

Ahora bien, esta última especificación es la que permitirá resolver las dificultades teológicas y psicológicas que se implican en la solución de principio descubierta en el plano metafísico. Mientras que en la Tercera Meditación, la investigación en el plano epistemológico-psicológico nos introducía a la solución de la investigación metafísica, la cual por su lado aportaba la solución general que la primera no acertaba a suministrar, en la Cuarta Meditación la investigación en el plano metafísico es la que reintroduce la investigación en el plano psicológico, la cual a su vez

18 Cuarta Meditación, IX, p. 43; Carta a Clerselier, 25 de abril de 1649,§ 8: «Omnem fraudem a defectu pendere, mihi est lumine naturali manifestum, etc.»: V, p. 357, l. 10.

19 VII, p. 57; IX, pp. 45-46.

descubre la solución de las dificultades implicadas en el principio de la solución general, enunciado en el plano metafísico. Además, aunque esta solución general de carácter metafísico resuelve en su principio el problema de la no-responsabilidad de Dios para con el error, limítase a asignar a esta última una razón general: la nada. Sólo permite, pues, concebir su posibilidad meramente metafísica en relación con Dios. De ese modo no resuelve en absoluto el problema de su posibilidad para con el hombre, es decir, el problema de su posibilidad psicológica, que implica, ya no el descubrimiento de una causa general o razón metafísica,
299 la nada, sino el de una causa próxima | de carácter psicológico: el libre arbitrio humano. Más aún, ella parece excluir el mismo planteamiento de este problema, pues si el error es un vacío en el que no debe intervenir ninguna causa, pues no hay nada que causar, hablando en rigor no requiere ninguna causa. Parece, pues, descartarse que para dar cuenta de esta nada pueda buscarse una causa psicológica, es decir, un factor que sea algo real o positivo. Ahora bien, por una parte, la nada es el principio metafísico del error; por otra, la libertad será su principio psicológico. Si Descartes resolviera la dificultad identificando la libertad y la nada, iría en este caso al encuentro de las concepciones psicológicas del segundo Fichte, que define la libertad como no-ser, y de las afirmaciones existencialistas contemporáneas. Pero no tiene en mientes precisamente esa asimilación. Por el contrario, la libertad es lo que hay de más real en el hombre, un infinito que es la imagen más aproximada a la infinitud del mismo Dios. De ahí la dificultad de la solución cartesiana.

La solución metafísica implicaba, en efecto, una doble dificultad, metafísica y psicológica. Puesto que la nada no es ningún principio positivo —salvo para un maniqueísmo absurdo que confiera a lo negativo una eficacia positiva y haga de él algo positivo a la inversa—, es simple ausencia de ser. Por consiguiente, también el error es una mera limitación del ser. Pero éste se manifiesta de inmediato como algo más, es decir, como carencia en mi naturaleza de una perfección que ella debería poseer, a saber, como una *privación*[20]. La luz natural representa el error y también

20 Cuarta Meditación, VII, p. 55, l. 1-2; IX, pp. 43-44.

—secundada por la luz sobrenatural— el pecado, como una falta y no como una simple ausencia[21]. La limitación comporta únicamente la ignorancia, el error añade a la ignorancia el afirmarse como ciencia; añade a la nada su afirmarse como ser. Tal es lo positivo que constituye su esencia y que *no debe ser*. Si ello es así, el error no podría ser una simple negación. No corresponde a una cantidad menor de realidad o perfección, a la limitación de una cantidad positiva, sino que es, respecto a mí, «imperfección positiva»[22] e intrínseca, cantidad | negativa que destruye la cantidad positiva. 300
Ya no es limitación o ausencia de ser, sino corrupción del ser, posición de algo contrario a lo que *debe ser*. Ahora bien, en la medida en que se introduce en el error un elemento positivo —aunque sea de signo contrario— es imposible dar cuenta de él en virtud de la nada[23]. Una causa positiva se requiere para fundamentar esta imperfección positiva y Dios, al ser todo aquello en que reside tanto lo positivo como la causa eficiente, debe aparecer necesariamente, una vez más, como el autor responsable del error, lo cual contradice su perfección y su veracidad.

6

Se ha debido reconocer que la oposición entre la esencia del error, es decir, de esa «falsedad verdadera y formal» que nos es revelada por el análisis psicológico, con el principio general de la solución metafísica, que la reduce a la mera nada, parece volver a poner en tela de juicio este mismo principio y conducir a un callejón sin salida.

21 Aunque Descartes deje voluntariamente de lado el pecado (Compendio de las Meditaciones, VII, p. 15, l. 6-12; IX, p. 11; Respuestas a las Segundas Objeciones VII, p. 149; IX, p. 116; Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 247, l. 25, p. 248, l. 1-10; IX, p. 191), el caso del pecado y el error son, en este caso, del mismo orden, como lo prueba la siguiente observación: «Para la privación, en la que consiste la razón formal del error y el pecado, etc.»: Cuarta Meditación, VII, pp. 60-61; IX, p. 48. «[La voluntad] escoge lo falso por lo verdadero y el mal por el bien; lo que hace que me equivoque y peque»: VII, p. 58, l. 24-25; IX, p. 46.

22 VII, p. 61, l. 4; IX, p. 48; Respuesta a las Quintas Objeciones, VII, p. 376, l. 1-14.

23 «Eso no me satisface aún por completo»: VII, p. 54, l. 31; IX, p. 43.

Para resolver la dificultad, Descartes vuelve a encontrarse ante las dos vías, metafísica y psicológica. La primera conduce a hacer abstracción del dato preciso del problema, a dejar de lado la cuestión de saber si el error puede ser privación o negación, imperfección positiva o nada, para intentar conciliarla en principio y de manera general con la perfección de Dios. La segunda, por el contrario, lleva a considerar los términos del problema en su estricto rigor, para preguntarse si el carácter privativo del error en el plano psicológico implica efectivamente una privación en el plano metafísico.

La investigación se adentrará alternativamente en cada una de estas vías.

Puesto que el problema es impuesto por una preocupación metafísica y el principio general establecido parece excluir a primera vista la posibilidad de descubrir una verdadera causa eficiente del error en el plano psicológico, es natural que Descartes se adentre, ante todo, en la vía metafísica.

Ésta le lleva a encarar dos hipótesis. La primera se refiere a la incomprensibilidad de Dios, unida a los límites de nuestro entendimiento. Ella tiende a limitar *a priori* la legitimidad de nuestros juicios de perfección sobre la obra de Dios, y por tanto, la legitimidad de los juicios de culpabilidad que estaríamos tentados a pronunciar acerca de él por el hecho de las pretendidas imperfecciones que creeríamos ver en su obra. El problema | metafísi- 301
co de la posibilidad del error respecto a Dios se vería así excluido de la investigación filosófica en nombre del misterio de Dios: sus fines son impenetrables[24].

La segunda hipótesis se refiere a la perfección de Dios, que parece implicar una obra que excluye todo defecto. La existencia del error es entonces un enigma.

Estas dos clases de hipótesis, completamente diferentes (imposibilidad de afirmar que la obra es perfecta, necesidad de afirmar que lo es, o que lo es lo más posible), se fundan en dos rasgos de la naturaleza divina: la incomprensibilidad y la perfección, que son, bajo ciertos aspectos, idénticas (pues Dios sólo es incomprensible porque es perfecto) y bajo otros aspectos, es decir,

24 VII, p. 54, l. 31, p. 55, l. 1. 26; IX, pp. 43-44. Cf. *supra*, p. 350 [297], nota 16.

en cuanto a sus consecuencias, opuestas, pues si Dios es incomprensible no puedo pronunciarme sobre la significación y la perfección intrínsecas más o menos grandes de su obra, y si es perfecto, esta perfección parece deber implicar necesariamente, de una u otra manera, la de las cosas que ha querido crear.

Ante ciertas objeciones, y deseoso de evitar controversias teológicas, Descartes ha ido a veces muy lejos en el sentido de la primera hipótesis. Admite que Dios ha podido crear una obra imperfecta y que la existencia del error no plantea ningún problema[25], pues la finitud de nuestro espíritu no nos permite afirmar la necesidad de lo contrario. Aunque encara la otra hipótesis, lo hace sólo para agotar todas las posibilidades de la cuestión. Pues una de dos: o bien la obra es imperfecta, y entonces la presencia del error humano dentro de ella no plantea ningún problema; o bien es perfecta, y entonces hay que establecer cómo el error es compatible con esa perfección:

> Que yo sepa, no creo haber establecido que Dios hace siempre lo que sabe que es lo más perfecto, y no me parece que un espíritu finito pueda juzgar acerca de ello. Pero he tratado de aclarar la dificultad propuesta en relación con la causa de los errores, suponiendo que Dios ha creado el mundo sumamente perfecto, puesto que al suponer lo contrario la dificultad cesa por completo[26].

Es, empero, evidente que la concatenación de las razones vuelve necesario considerar únicamente la hipótesis de la obra | perfecta. En efecto, esta hipótesis se halla implicada en la concepción de la veracidad divina, que torna ineluctable el problema de la compatibilidad del error humano con la perfección de una obra que excluye todo engaño. Pese a los límites de mi entendimiento, sólo puedo considerar la eventualidad de un mundo lo más 302

25 Será la doctrina que desarrollará Dirois, en *Pruebas y prejuicios en favor de la religión cristiana y católica contra las falsas religiones*, París, 1683, y que criticará Leibniz en su *Teodicea*, II, parágrafo 197. Es la incomprensibilidad de Dios que, al permitir que se admita una obra imperfecta, autorizará a conceder con seguridad al mundo sólo una indefinidad, no una infinidad. Cf. Carta a Chanut, 6 de junio de 1647, V, p. 52. Cf. también *Principios*, III, art. 2.

26 Carta a Mesland, 2 de mayo de 1644, IV, p. 113, l. 5-11.

perfecto posible, ya que su Creador es perfecto[27], ya que la omnipotencia de Dios, al conmutarse con su perfección, excluye que Dios se dirija hacia lo imperfecto, es decir, hacia una nada, que contradice a la infinidad de ser de su omnipotencia[28].

Debemos, pues, disminuir en un grado las facilidades que puede ofrecer la noción de la incomprensibilidad de Dios, pues estamos obligados a juzgar que el Dios todopoderoso no podía obrar de otra manera que creando una obra lo más perfecta posible. Resulta, sin embargo, que por la finitud de nuestro entendimiento somos incapaces de juzgar en qué consiste esta perfección. Así, a la primera hipótesis: *el error es una imperfección, pero la obra de Dios es acaso imperfecta, pues los fines de Dios son radicalmente impenetrables*, debe suceder otra, que es bajo ciertos aspectos la inversión de aquélla: *la obra de Dios es perfecta, o lo más perfecta posible, pero acaso el error no es una imperfección.*

Esta segunda hipótesis conduce a dos diferentes tipos de soluciones.

Nuestro entendimiento es demasiado limitado como para poder decidir tanto en qué puede consistir la perfección de la obra, en general, como la perfección o la imperfección de sus componentes. En consecuencia, o bien el error es bueno en sí, puesto que Dios lo ha querido y Dios es perfecto; o bien, por el contrario, tomado en sí es efectivamente una imperfección; se dirá entonces que, como tal, requiérese sin duda alguna para la perfección del conjunto. Habrá que pensar, en consecuencia, que desempeña en la creación un papel necesario que se nos escapa. De este modo nos unimos a la argumentación tradicional, de origen estoico, que San Agustín utilizaba en contra de los maniqueos[29].

---

27 «... Al considerar la naturaleza de Dios, no parece posible que haya puesto en mí una facultad que no sea perfecta en su género, es decir, que carezca de alguna perfección que le es debida. Porque aunque es verdad que cuanto más perfecto es el artesano, más las obras que salen de sus manos son perfectas y consumadas, ¿puede una cosa haber sido producida por este soberanos Creador del Universo que no sea perfecta y enteramente acabada en todas sus partes?»: VII, p. 55, l. 27 y s. Comparar *Principios*, Tercera parte, art. 1.

28 Cf. tomo II, «Teoría general de la posibilidad», cap. X.

29 VII, p. 55, l. 27-p. 56, l. 8; IX, I, p. 44. «Nada ocurre sin ti, divinidad, excepto lo que hacen los malvados por su propia insensatez (σφετεραισιν ανοιαιφ);

| Estos dos tipos de solución se imponen alternativamente, según que la consideración de lo incomprensible aventaje a la de lo perfecto o *viceversa,* la de lo perfecto a la de lo incomprensible. Hay, empero, una tercera eventualidad, pues lo incomprensible puede inducirnos a considerar que el problema es insoluble. La segunda hipótesis se vuelve entonces casi tan negativa como la primera, que negaba el problema.

Esta referencia a lo incomprensible parece impuesta, en primer lugar, por la doctrina cartesiana de los límites de nuestra inteligencia. Aunque por el hecho de su existencia estamos obligados a confrontar el error con la veracidad divina y a plantear el problema de saber cómo es metafísicamente posible fundamentar en el hombre la distinción entre la verdad y la falsedad; aunque con este fin debemos hacer comparecer ante el tribunal de nuestra razón al mismo Dios, esta audaz citación a comparecer sólo es legítima en la medida en que tomemos previamente conciencia de los límites de nuestra inteligencia. Ahora bien, la obligación de acordarnos de estos límites es pura y simplemente la de tener presente en nuestra mente la incomprensibilidad de Dios. Desconocer estos límites humanos y esta incomprensibilidad divina es condenar de antemano al tribunal de nuestra razón a pronunciar un juicio tan injusto como absurdo.

Pero si Dios es incomprensible, ¿no es incluso vano querer intentar instruir este proceso, que tiene como meta precisamente hacer *comprender* cómo Dios, sin dejar de ser veraz, ha creado un ser capaz de equivocarse? La incomprensibilidad de Dios ya no delinearía entonces tan sólo los límites en cuyo interior debería instruirse el proceso, sino que suprimiría radicalmente toda posibilidad de una instancia legítima. Sólo quedaría aceptar con resignación estas dos verdades contradictorias, pero contradictorias sólo para nosotros, de que Dios es absolutamente veraz y de que, sin embargo, nos ha creado capaces de equivocarnos. En pocas palabras, limitar las consecuencias de la veracidad divina para con el hombre no debería conducir a limitar esa veracidad como

---

pero el mal mismo se transforma por ti en bien, y encuentra su lugar en el orden del mundo a que se halla sujeto»: Cleantes, *Himno a Zeus*, Arnim, *Stoicorum vet. fragmenta*, I, nº 537, pp. 122, 11 y ss.

tal, ya que sería limitar a Dios. Dios sería, pues, veraz, aunque haya creado al hombre falible; y si lo ha creado tal, ha sido por razones que estarían por encima de nosotros y que resultaría vano averiguar[30].

Esta renuncia equivaldría a sostener que al hombre le es imposible descubrir el principio metafísico de la posibilidad del error y acceder, por un conocimiento claro y distinto, al fundamento último de la distinción entre lo verdadero y lo falso. Sin duda, la certeza de que Dios es veraz bastaría para permitirnos afirmar con
304 toda seguridad la verdad de las ideas claras | y distintas, pero ignoraríamos *por qué* las ideas claras y distintas son verdaderas, mientras que las ideas oscuras y confusas son falsas. Correlativamente, subsistiría el antagonismo entre la veracidad divina y las dudas hiperbólicas fundadas en las dudas naturales que recaen en las ideas oscuras y confusas; sería imposible trazar los límites que permitirían conciliar la veracidad divina y las dudas y determinar en qué medida las ideas sensibles, al estar al margen de lo verdadero, son sin embargo susceptibles de una afirmación legítima. En suma, este recurso al misterio de la naturaleza divina (*O altitudo!*) haría abortar la empresa de fundamentar la ciencia casi en sus postrimerías. Descartes no podría, pues, atenerse a ella.

Es por ello que esta consideración se halla asociada a una visión sensiblemente diferente. Consiste en derivar de la incomprensibilidad de Dios, no la imposibilidad de resolver el problema, sino cierto tipo de solución: bastaría con postular como necesaria, en nombre de la perfección de Dios, la conciliación efectiva aunque incomprensible del error con esta perfección, rehusándole al error la índole de mal.

Esta nueva concepción de la incomprensibilidad de Dios no se consituye, dentro del sistema, por un simple deslizamiento ilegítimo. Aunque Dios es incomprensible, no es ni irracional ni incognoscible, ya que ha puesto en nosotros la idea clara y distinta de su perfección, cuya razón formal es precisamente la incomprensibilidad[31]. La limitación de nuestra inteligencia no

30 VII, p. 55, l. 14-27; IX, p. 44.

31 Esta razón formal es sólo el aspecto negativo de la misma infinidad, que es algo muy positivo (lo perfecto). Respuestas a las Primeras Objeciones, III, p. 113, l. 9 y s.; IX, p. 90.

tiene en Descartes ni el mismo fundamento ni el mismo alcance que en Kant. Mientras que en Kant deriva inmediatamente de la función de nuestro entendimiento como condición formal del conocimiento, la cual trae como consecuencia la imposibilidad de conocer la esencia de lo infinito, en Descartes, por el contrario, ella resulta inmediatamente de nuestro conocimiento de la esencia de lo infinito, condición del conocimiento de nuestra finitud e intuición de un ser cuya magnitud es tal que, al aprehenderlo, mi inteligencia percibe que no puede abarcarlo[32].

Así, pues, la limitación de nuestra inteligencia y la incomprensibilidad de Dios, lejos de impedir el conocimiento de Dios, por el contrario, lo implican y lo suponen[33]. Precisamente de este conocimiento de Dios como perfecto se ha derivado su | irrefra- 305
gable veracidad. Si la limitación de nuestra inteligencia nos impide para siempre conocer la realidad de Dios en su totalidad, de ninguna manera nos impide conocer que todo en él se determina bajo la razón de lo perfecto. Las razones misteriosas que han determinado a Dios a crear al hombre falible deben, pues, avenirse con su perfección y por tanto apuntar a lo mejor. «Es cierto (...) que él [Dios] quiere siempre lo mejor»[34]; y sin saber nada del fondo de las cosas, ni de los fines de Dios, ni de la naturaleza última del error, puedo estar seguro de que la existencia del error es mejor que su no-existencia. Así, la perfección de Dios introduce el principio de lo mejor, y este principio se combina con el de la incomprensibilidad de Dios, para proponernos una solución general de confianza que, es verdad, nos sería preciso aceptar con los ojos cerrados.

Pero lo mejor, por una parte, y la incomprensibilidad divina, por otra, son susceptibles de interpretaciones diferentes, según que, en esta combinación, sea lo mejor o la perfección la que determina lo incomprensible, o lo incomprensible lo que determina lo mejor.

---

32 Ibid.

33 Cf. *supra* la nota 163 de la p. 273 [233]. Al trasladar al conocimiento de lo infinito la condición que vuelve posible el conocimiento de mi finitud, y al utilizar con esta finalidad ciertos aspectos de la teoría kantiana de las ideas, prácticas y teóricas, los postkantianos retornan a Descartes.

34 VII, p. 55, l. 12-26; IX, p. 44.

En el primer caso, lo perfecto o lo mejor, al determinar lo incomprensible y en consecuencia al limitarlo, parece limitar la omnipotencia divina. Dios obra necesariamente según lo mejor, en sí determinable según criterios racionales que valen universalmente tanto para él como para mí. De ese modo, la voluntad todopoderosa parece sujeta a un orden. Lo que yo percibo como una imperfección (el error y el pecado, etc.) es, en relación con este orden, sea la consecuencia de la perfección de los medios, en el conjunto constituido por las vías y la obra (Malebranche), sea una perfección relativa sólo a la perfección de la obra, que es un *maximum* efectuado por un *minimum* (Leibniz). La limitación de mi entendimiento tiene como consecuencia, no la de despojarme de un concepto universalmente válido de la perfección en sí, por consiguiente, la de impedirme conocer la bondad o el mal intrínsecos de cada cosa considerada por separado, sino la de impedirme abarcar en mi conocimiento el conjunto de la obra de Dios y, por consiguiente, la de referir clara y distintamente el detalle al conjunto y, en consecuencia, la de poder juzgar sobre la perfección del detalle en relación con la perfección del todo. «*O altitudo!*» no es la expresión del misterio de la voluntad de Dios, sino la de su ciencia, según la letra misma de la exclamación paulina: «*O altitudo divitiarum scientiae et sapientiae Dei!*»[35].

306 | En el segundo caso, lo perfecto se define por el contrario como aquello que emana de la omnipotencia: la prueba de que una cosa es la mejor es que la ha creado el Dios todopoderoso.

35 San Pablo, *Epístola a los Romanos*, XI, v. 33. San Agustín, *Respuesta a San Próspero y a Hilario*, l. I, *De la predestinación de los santos*, cap. IX (trad. Estienne, París, 1715), p. 57. «Disposición particular de la sabiduría de Dios, que sabe sacar el bien del mal». San Agustín, Ibid., cap. XVI, p. 77. Malebranche, «Respuesta a la disertación del Sr. Arnauld sobre una Elucidación del Tratado de la Naturaleza y de la Gracia», *Colección de las Respuestas del P. Malebranche*, II, París, 1709, pp. 437-438; «Novena conversación sobre la Metafísica y la religión», ed. Cuvillier, pp. 26-28; *Octava Meditación cristiana*, § 21-23; *Tratado de la Naturaleza y de la Gracia*, I, art. 43-46; Tercera Elucidación de este Tratado, § 24-25. «Decir con San Pablo: *O altitudo divitiarum et sapientiae* no es renunciar a la razón, es más bien emplear las razones que conocemos: es ignorar nuestra ignorancia de los hechos; es reconocer, sin embargo, antes que ver que Dios hace todo lo mejor que es posible, conforme a la sabiduría infinita que ordena sus acciones»: Leibniz, *Teodicea*, segunda parte, § 134; *Discurso de Metafísica*, cap. XXX, ed. Gouhier, p. 80, l. 15.

En suma, Dios no la ha creado porque era la mejor, sino que es la mejor porque Dios la ha creado. Todo juicio sobre los pretendidos defectos de la obra de Dios es temerario. En realidad, no disponemos de ninguna norma que nos permita juzgar la imperfección de las cosas. Una tesis que debía concordar profundamente con el jansenismo, una tesis que será la de Arnauld, Dirois, etc., y a la que Malebranche no dejará de objetar que con ella no sería menos imposible juzgar sobre la perfección que sobre la imperfección sea de Dios o de su obra. «*O altitudo!*» es entonces la expresión de las profundidades insondables de la voluntad divina[36].

Es evidente que la argumentación cartesiana une estas dos tendencias opuestas[37]. Ante todo, la concepción que determina lo mejor por la omnipotencia y en la que la incomprensibilidad concuerda con la concepción de Dios, Creador libre de las verdades eternas, ajeno a nuestras consideraciones de finalidad, que instituye lo bueno sin ser determinado por él[38]. Esta tendencia domina en
| la primera de las razones invocadas, según la cual la existencia 307
del error vale más que su ausencia, ya que Dios lo ha permitido. En presencia de un hecho incomprensible, era natural recurrir ante

36 Interpretación que también tiene numerosos textos en su favor: «Que sus juicios son incomprensibles y sus vías impenetrables»: San Pablo, *Romanos*, XI, v. 33; «Quien nos ha predestinado, etc. (...), según el designio de su voluntad»: *Eph.*, I, v. 5; «...El misterio de su voluntad...», Ibíd., v. 9; «según el buen deseo de su voluntad...»: San Agustín, *Sobre la predestinación*, cap. XIX, p. 85. «Según el consejo de su voluntad», Ibíd.; «Misterio de su voluntad», Ibíd., p. 84. Cf. «Disertación del Sr. Arnauld», etc. Francisco Dirois, *Pruebas y prejuicios para la religión cristiana y católica contra las falsas religiones*, París, 1683.

37 Que se hallan confusamente en San Pablo y en San Agustín.

38 «Cuando se considera atentamente la inmensidad de Dios, se ve con claridad ... que no hay orden, ni ley, ni razón de bondad y verdad que no dependa de ella. Porque si alguna razón o apariencia de bondad hubiese precedido a su preordenamiento, le hubiese, sin duda, determinado a hacer lo que era lo mejor: mas completamente al contrario, puesto que él esta decidido a hacer las cosas que están en el mundo, por esta misma razón, como se dice en el *Génesis*, "son ellas muy buenas", es decir que la razón de su bondad depende de que él ha querido hacerlas así»: Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, p. 435, l. 22 y s.; IX, p. 235. «Al no tener allí ninguna idea que represente el bien o el mal (...) que pueda fingirse haber sido objeto del entendimiento divino, antes de que su naturaleza hubiese sido constituida tal gracias a su voluntad»: VII, p. 432, l. 1 y ss.; IX, p. 233.

todo a la incomprensibilidad de Dios, antes de emprender el abordaje de un problema acaso insoluble en su núcleo preciso[39].

Pero este recurso interrumpía de un solo golpe la tentativa de fundamentar la ciencia. Y sobre todo, amenazaba directamente lo que se trataba de salvar.

Si, en efecto, lo incomprensible determina lo mejor, y si en consecuencia no querer engañarme no es necesariamente mejor que quererlo, ¿cómo se puede afirmar, en nombre de lo mejor y de la voluntad de Dios, que Dios debe ser necesariamente veraz? Si él decide libremente sobre lo que es bueno, ¿no puede decretar que el engaño universal es bueno y la mentira mejor que la verdad? ¿No puede hacer reinar la mentira, que será buena por el mismo hecho de reinar? Si la incomprensibilidad y la omnipotencia de Dios son tales, que las nociones de bien y mal válidas para mí ya no tienen sentido respecto a él[40], ¿cómo se podría afirmar, en virtud de la bondad que atribuimos a Dios, que él es necesariamente veraz y que su bondad limita su omnipotencia? Así, en la medida en que establezca a un Dios incomprensible y todopoderoso, la prueba de la existencia de Dios no podrá refutar la hipótesis del gran engañador, y por querer justificar el error mediante el recurso a la incomprensibilidad de Dios se correrá el riesgo de comprometer irremediablemente la certeza de su veracidad.

Esta observación confirma secundariamente que la refutación de la hipótesis del genio maligno no podría obtenerse de manera eficaz mediante el recurso a la perfección de Dios concebida como bondad que limita su potencia, sino recurriendo a la perfección de su ser concebida como su inmensidad, recurso que al identificar, por una parte, potencia, ser, verdad y bondad y, por otra, impotencia, nada, mal y falsedad, excluye de Dios el engaño y el mal como contrarios a su misma omnipotencia. En este punto, la necesidad de nuestro entendimiento no puede ser diferente de la necesidad de Dios, pues Dios no puede no ser Dios, es decir, soberano que excluye toda nada.

39 VII, p. 55, l. 6-26.
40 Cf. *supra*, p. 50 [47].

| El segundo tipo de solución[41], único que reaparecerá al término de la investigación psicológica[42], tiende, por el contrario, a determinar lo incomprensible por la perfección. Introduce inmediatamente la noción de finalidad, viendo que Dios, en conformidad con su propia perfección, ha *organizado* el universo en vista de la mayor perfección del conjunto, y determinado las partes en vista de la perfección del todo. No podemos, pues, penetrar los fines de Dios, pero podemos, en virtud de la idea de su perfección, afirmar que ha obrado de la mejor manera posible, conforme a un orden, y que aunque ignoramos sus fines, podemos estar ciertos de que son buenos. 308

Esta consideración puede añadirse a la precedente sólo a condición de que la limite y la corrija en cierta medida. Y sólo puede conciliarse con ella a condición de admitir que aunque el entendimiento no precede a la voluntad de Dios, tampoco la voluntad precede a aquél, sino que ambos se dan en él simultáneamente[43].

Esta consideración es, por otra parte, mucho menos peligrosa que las precedentes. No rechaza la posibilidad del proceso, sólo traza los límites a cuyo interior deberá instruirse, si se lo instruye. Ya no conduce a considerar eventualmente el engaño como un bien intrínseco. Pero no aporta ningún elemento para una solución positiva. Conténtase con afirmar que el error se concilia con la perfección de Dios, que debe tener su utilidad dentro de la creación; pero no nos dice de qué manera y no nos da a conocer nada de cómo

41 VII, p. 55, l. 26 y ss.

42 VII, p. 61, l. 20-26.

43 Carta a Mesland, 2 de junio de 1644, IV, p. 119, l. 6-14. En la Conversación con Burman Descartes lleva a cabo efectivamente la conciliación de la libertad absoluta de Dios y la necesidad de que obre en virtud del principio de lo mejor mediante la identificación en Dios de la voluntad y el entendimiento: «Aunque Dios sea indiferente respecto a todo, sin embargo esto lo ha decretado de manera necesaria, porque ha querido necesariamente lo mejor, aunque lo mejor sea tal por su voluntad. Aquí no se debería separar necesidad e indiferencia en los decretos de Dios, y aunque haya obrado con una soberana indiferencia, sin embargo ha obrado al mismo tiempo con una soberana necesidad (...) En realidad, estos decretos no han podido separarse de Dios y no son posteriores a él ni distintos de él, Dios no ha podido existir sin ellos. Vemos, pues, bastante bien cómo Dios hace todo por un acto único. Pero no son nuestros razonamientos los que pueden hacernos conocer estas cosas; no nos gloriemos, nunca debemos permitirnos someter a nuestra razón la naturaleza y las operaciones de Dios»: V, p. 166.

es posible. Ahora bien, este conocimiento es el único que puede permitir al hombre saber cómo podría evitarlo y tener acceso a lo verdadero. Así, la metafísica sólo suministra una solución insuficiente.
309 Debe ceder el paso a la psicología. |

7

El problema se especifica entonces de la siguiente manera: puesto que el error no puede considerarse ya como una imperfección intrínseca, irreconciliable con la perfección de Dios, debe, no obstante la índole positiva de privación que reviste en el plano humano, poder reducirse a la índole puramente negativa que le es reconocida en el plano divino. La metafísica se dirige de este modo a la psicología para que ésta resuelva un problema de esencia metafísica. El problema es psicológico, pues sólo puede resolverse mediante elementos psicológicos; pero no es psicológico ni por su intención ni por su fórmula, que en el fondo es la siguiente: *Descubrir cómo lo positivo psicológico puede inscribirse en lo negativo metafísico*; es más bien una fórmula de geómetra, como la del problema: *Descubrir cómo tal figura, triángulo o cuadrado, puede inscribirse en el círculo.*

De allí se deduce que la psicología es aquí sierva de la metafísica, y que el problema psicológico del error se revela cada vez más estrechamente gobernado por el problema metafísico de la compatibilidad del error con la perfección de Dios. Trátase, por cierto, de dar una explicación *psicológica* de un fenómeno psicológico captado en su tenor auténtico. Pero a la psicología se le apremia, ante todo, a dar con una explicación tal que satisfaga las exigencias de la metafísica. Deberá desarrollar su investigación dentro del cuadro que la metafísica le ha trazado de antemano. Está de antemano obligada a mostrar que, pese a su perfección y su veracidad, Dios no excluye radicalmente la posibilidad del error como privación dentro de nosotros; que pese a que no lo excluye y a que el error existe, su perfección y su veracidad se mantienen intactos[44],

44 «Para la verdad de la conclusión [Dios nunca puede engañarnos], no es necesario que no podamos ser engañados nunca (pues, por el contrario, he reconocido

y que Dios se muestra no teniendo absolutamente nada que ver con el error. Allí está, para Descartes, la verdadera meta. No es sin duda que le parezca en sí urgente exculpar a Dios, a cuyo propósito es probable que nunca haya tenido que tranquilizarse; pero es urgente exculparle si de ese modo se trata de salvaguardar su veracidad fundamental, pues en ella se funda el valor objetivo de las ideas claras y distintas y por tanto la posibilidad de una ciencia cierta. Ahora bien, | descubrir el fundamento de una ciencia cierta es el intento 310
primordial que preside todo el proyecto de las *Meditaciones*.

Es, por otra parte, evidente que las condiciones subjetivas del error, es decir, los factores de los que depende la actitud del sujeto frente al contenido representativo o de realidad objetiva de las ideas, son los que se hallan en la raíz del problema. Son ellas las que condicionan el tránsito de la falsedad material de las ideas a la «falsedad real y formal» de los juicios. Lo que en el error hay de positivo, a saber, la privación en su oposición a la simple negación, sólo aparece con el juicio. Tomadas en sí mismas, las ideas no tienen nada de falso, son realidades objetivas que siempre contienen algo de ser en cantidad variable, desde el infinito (Dios) hasta lo infinitamente pequeño (sensaciones). La falsedad material de las ideas no es, pues, otra cosa que la extrema limitación del ser. La explicación de la falsedad por la nada, de lo verdadero por el ser, es, pues, perfectamente adecuada y satisfactoria, mientras se trate de la falsedad material. Deja de serlo en cuanto se pasa a la falsedad formal, es decir, al acto del juicio que afirma como ser lo que es nada. Se reencuentra aquí ese algo positivo del error, esa imperfección intrínseca que no parece poder reducirse a una explicación en virtud de la mera limitación del ser. El punto de inserción de la dificultad se sitúa, pues, exactamente en el punto en que *el juicio se aplica a las realidades objetivas de las ideas*, y en el que parece haber desproporción entre el área de esta realidad y el área descrita por la afirmación. De allí se concluye que la clave del problema deberá encontrarse en las relaciones del entendimiento y la voluntad.

---

sin ambages que lo somos a menudo); sino sólo que no lo seamos cuando nuestro error haría aparecer en Dios una voluntad de engañar, la cual no puede darse en él»: Respuestas a las Cuartas Objeciones, IX, p. 152.

Desde el punto de vista de la psicología se puede, pues, dar ahora una nueva fórmula del nexo que une a las Meditaciones Segunda, Tercera y Cuarta, al estar la Segunda y la Tercera consagradas al entendimiento y la Cuarta a la voluntad. La Segunda da *una teoría del entendimiento en general* (*mens, sive intellectus*), «naturaleza intelectual, en general» considerada en *su forma,* como condición necesaria última de todo conocer, haciendo abstracción de los contenidos. La Tercera, al tratar del problema del valor objetivo de las ideas, es decir, de su verdad o falsedad material, completa *esa teoría del entendimiento en general* con una *teoría de la facultad de conocer las cosas exteriores*, examinando los *contenidos representativos*, es decir, la realidad objetiva de las ideas, de las que hacía abstracción el *cogito*, principio únicamente de su forma, por la que todas ellas son «iguales entre sí». Esta Meditación remata en un principio general de la solución metafísica del problema de lo verdadero y lo falso, por la reducción de lo verdadero al ser y de lo falso a la nada. La Cuarta Meditación, al tratar del problema del error, es decir, de la verdad o
311 de la falsedad formal | de los juicios, da una *teoría de la voluntad,* en tanto facultad de afirmar los contenidos representativos o las realidades objetivas de las ideas. Esta teoría llega a una solución psicológica del problema del error, la cual se destina a dar cuenta de la positividad del mismo en el plano humano, sin comprometer la solución metafísica general inspirada por la Tercera Meditación que excluye, precisamente, su positividad en el plan divino.

Contrariamente a la investigación metafísica, la investigación psicológica aborda el problema de frente. Su meta es explicar el error en tanto *privación* mediante una combinación de factores psicológicos tal que su imperfección positiva, indiscutible en el alma humana, no implique ninguna desde el punto de vista metafísico. Si, en efecto, prosiguiendo la vía epistemológico-psicológica transitada con éxito en la Tercera Meditación continúo el examen de mi alma según el método ya empleado en aquel momento, es decir, evaluando el grado de realidad de lo que se halla en mí, gracias a la idea de perfecto tomada como principio de esta evaluación posible, pero aplicándola esta vez no a la realidad objetiva de nuestras ideas (a su contenido representativo) sino a las mismas facultades que veo colaborar en mí para el conoci-

miento, es decir, al entendimiento, lugar de las ideas, y a la voluntad, principio de los juicios[45], descubro, gracias a la comparación con lo infinitamente perfecto, que mi entendimiento es finito y mi voluntad infinita; lo que me hace ver, por otra parte, que mi voluntad es en mí algo por lo que me asemejo a Dios[46]. Descubro entonces de dónde nace el error:

> A saber, sólo del hecho de que al ser la voluntad mucho más amplia y mucho más extensa que el entendimiento, no la encierro dentro de los mismos límites, sino que la extiendo además a las cosas que no entiendo; y al ser de suyo indiferente a éstas, ella se extravía muy fácilmente y elige lo falso por lo verdadero y el mal por el bien, lo que hace que me equivoque y peque[47].

Por esa vía se reconoce y justifica psicológicamente el carácter | privativo del error; pero se resuelve, al mismo tiempo, 312
conforme al principio general de la solución metafísica enunciada al comienzo, el problema de la no culpabilidad de Dios. Este doble resultado se alcanza porque el carácter privativo que se le ha reconocido al error en el plano psicológico se explica psicológicamente de tal manera que éste conserva en el plano metafísico, es decir, a los ojos de Dios, un carácter puramente negativo. En efecto, psicológicamente hablando, el error no es sólo algo negativo, no reside sólo en una simple limitación de mi conocimiento, unida a la limitación de mi facultad de conocer, sino que es en cierto modo

45 VII, p. 56, l. 30, p. 57, l. 1-15; IX, p. 45.

46 Por el mismo método de evaluación mediante la idea de lo infinitamente perfecto, descubro la limitación de todas mis otras facultades: memoria e imaginación, y que si éstas se dieran en Dios (lo cual, con seguridad, no podría ser, ya que la memoria propiamente dicha supone el tiempo y la imaginación la unión a un cuerpo) serían en él infinitas. Descubro, de la misma manera, que mi voluntad, infinita bajo ciertos aspectos, es finita bajo otros. VII, p. 57, l. 15-20. Es inútil volver a subrayar el error de quienes creen que, para Descartes, la fuente de la idea de infinito se halla en la experiencia de mi voluntad, siendo así que ésta no es infinitamente infinita y que sólo se puede juzgar de su infinidad o del grado de su infinidad mediante la idea de lo infinitamente perfecto previamente dada, la cual nos enseña que en Dios la voluntad es, en relación con la nuestra, *major absque comparatione*. VII, p. 57, l. 16.

47 VII, p. 58, l. 20-25; IX, p. 46.

algo positivo al revés; supone una transgresión del límite de mi inteligencia por parte de la voluntad, una transgresión que hace que el no-conocimiento se afirme positivamente como conocimiento. Así, al elemento limitativo, constituido por los límites de mi entendimiento, se añade el elemento privativo, instaurado por la infinitud de mi voluntad, la cual, traspasando esos límites, transforma en ser la nada situada más allá del límite y crea la falsedad verdadera y formal. El error se confirma de ese modo en ese carácter de irracionalidad en acto (la nada planteada como ser) que hace de él lo que no debería ser: una deterioración de la racionalidad (un absurdo) que constituye, respecto a mi naturaleza racional, una privación, una «imperfección positiva»[48].

Pese a ello, Dios no es responsable. Sin duda, él ha creado en mí las facultades cuyo ejercicio engendra el error; pero no ha puesto en ellas nada de positivamente imperfecto ni nada que lo volviera fatal. En fin, no es él el autor de tal ejercicio:

> No es una imperfección en Dios el hecho de que me haya dado la libertad de emitir o no emitir mi juicio sobre ciertas cosas de las que no ha puesto en mi entendimiento un conocimiento claro y distinto; pero sin duda es en mí una imperfección que no me sirva bien de ella y emita temerariamente mi juicio sobre cosas que no concibo sino oscura y confusamente[49].

Mi entendimiento es ciertamente limitado, pero no comporta por este hecho ninguna imperfección positiva o privación. Es en sí una imperfección, una realidad de la que sólo se limita el grandor[50]. Lo mismo ocurre con mi voluntad, con la diferencia de que su perfección no se limita ni siquiera con respecto al grandor, pues tanto en mí como en Dios es infinita: así, tampoco ella podría comportar privación, pues no adolece ni siquiera de limitación[51]. Ahora bien, Dios es causa de mí sólo en cuanto tengo en
313 mí estas | realidades. En cuanto al mal uso de mi libre albedrío,

48 VII, p. 376, l. 1-14.
49 VII, p. 61, l. 4-9; IX, p. 48.
50 VII, p. 60, l. 11-19.
51 Ibíd., l. 20-25.

«en el que se encuentra la privación que constituye la forma del error»[52], es sin duda una imperfección intrínseca, pero no de mi mismo querer, pues la naturaleza misma de la perfección o realidad que constituye mi voluntad implica la libertad, es decir, precisamente la posibilidad que mi voluntad tiene de hacer de sí misma el uso que quiere, bueno o malo. Así, los mismos actos por los que me equivoco, en tanto que expresan directamente la naturaleza de la voluntad como facultad libre, son, tomados en sí mismos, absolutamente buenos, pues son la expresión inmediata y auténtica de una realidad, de una perfección: «La privación se encuentra en la operación en tanto que procede de mí, pero no se encuentra en la facultad que he recibido de Dios, ni siquiera en la operación en tanto que depende de él...»[53]; por consiguiente,

> no debo lamentarme de que Dios concurra conmigo para formar los actos de la voluntad, es decir, los juicios en los que me equivoco, pues estos actos son completamente verdaderos y absolutamente buenos, en tanto que dependen de Dios; y hay en cierto modo más perfección en mi naturaleza por el hecho de que pueda formarlos, que si no lo pudiera[54].

En cuanto al ejercicio de las facultades del que resulta el error, Dios tampoco tiene nada que ver: toda la operación se efectúa sin que él la haya querido. Tiene su causa en la facultad de la libertad, cuya característica es precisamente la de hacer de mí una causa independiente de Dios, al menos en cuanto a su punto de aplicación. En fin, el fenómeno que resulta de la operación, a saber, el mismo error en tanto generado por el juego arbitrario de dos realidades, finita la una, la otra infinita, es sólo un espejismo proyectado sobre la nada y por consiguiente no posee en sí realidad alguna[55]. Por debajo de este espejismo, sólo se descubre en

52 VII, p. 60, l. 5-6.

53 VII, p. 60, l. 6-10.

54 Ibíd., p. 60, l. 26-31; IX, pp. 47-48.

55 «Los errores no son cosas o substancias que tuvieran necesidad del concurso actual de Dios para producirse; de modo que, respecto a él, sólo son negaciones, mientras que, respecto a nosotros, son defectos o imperfecciones»: *Principios*, I, art. 31.

mí el límite de una de mis perfecciones, sólo una ausencia de ser. Así, al ser una pura nada, el error no podría ser causado por Dios, que sólo puede causar el ser:

> Para la privación, única en que consiste la razón formal del error y el pecado, no requiere ninguna ayuda de Dios, ya que no es una cosa o un ser y porque pese a que se la refiere a Dios como a su causa, no debe llamarse privación sino únicamente negación, según la significación que a estos términos se da en la escuela[56].

314 Así, | al no implicar ninguna imperfección positiva de mi naturaleza ni de mis facultades, al no ser él mismo una realidad cualquiera, el fenómeno psicológico del error, no obstante el carácter privativo que presenta, no implica en el plano metafísico ningún carácter privativo. Por este hecho no comporta ninguna causa en el sentido metafísico del término. Y sin embargo, no se excluye por el mismo hecho su explicación psicológica, pues en este caso la causa psicológica concierne no al error, sino a una operación real de mi conciencia, a saber, al ejercicio de mis facultades, del que el error es un simple epifenómeno.

Al permitir establecer, desde el punto de vista metafísico, el carácter no positivo de la privación o imperfección positiva que caracteriza al error en el plano psicológico, la vía psicológica ha conducido a la solución del problema esencial a la metafísica, en conformidad con las exigencias de esta última: salvaguardar enteramente la veracidad divina en relación con la duda que contra ella podría suscitarse por el hecho de la existencia del error, situando la causa de éste en cualquier otra parte que en Dios. Dios sólo

56 Cuarta Meditación, VII, p. 60, l. 31, a p. 61, l. 1-4; IX, p. 48. «En todas partes consideráis aquí a despropósito lo de estar sujeto al error como una *imperfección positiva*, pese a que es, principalmente a los ojos de Dios, sólo la negación de una perfección mayor en las criaturas...»: Respuestas a las Quintas Objeciones. VII, p. 376, l. 1-4. El término «principalmente» (*praesertim*) indica que incluso respecto a nosotros mismos el error, en cuanto se refiere a nuestra *substancia*, no es una imperfección positiva, pues no es ni una substancia ni un modo real de la substancia. Aquí tenemos uno de los orígenes de la concepción malebranchista de la libertad como forma moral (intención moral), que no constituye en sí una realidad física.

crea en mí realidades o perfecciones. Sean éstas limitadas o ilimitadas, ello no cambia en nada su índole intrínseca de perfección y realidad. El error nace en mí del hecho de que una perfección de mi ser (el entendimiento) se halla limitada en cuanto a su amplitud; nace, pues, de una nada dentro de mí. Sin duda, éste es para mí una privación, pues es una imperfección positiva respecto a lo que podría y debería ser mi juicio, si éste no fuera precipitado; mas puesto que en cuanto a su materia es nada más que un reflejo ilusorio que disfraza la nada, pues en sí no es ni un ser ni una alteración intrínseca de mi ser o del ser de una de mis facultades, no es en sí una imperfección positiva ni tiene otro sustrato que la nada. Dios no puede ser la causa de esta nada, pues el ser sólo puede producir el ser y no la nada. Por ello, por otra parte, la nada se da sin causa, pues una causa sólo se requiere para explicar la presencia de un ser. Es verdad que la realidad de la causa debe ser al menos tan amplia como la realidad del efecto, lo que hace que aquélla pueda tener más realidad que éste; pero cuando el efecto es nulo, es decir, cuando reina la nada, ya no se puede hablar de una realidad de *la causa,* | ya que no existe ni la más mínima causalidad. De ello 315
se sigue que nada real en mí puede dar lugar al error, pues el error depende de la nada.

Se hace posible de este modo vincular directamente la verdad de las ideas claras y distintas con su realidad. En efecto, si nada real puede dar lugar al error, basta con que yo aprehenda lo real para que aprehenda algo cuya causa es Dios y que es necesariamente verdadero. Por consiguiente, lo que es en mí indiscutiblemente algo es causado por Dios y necesariamente verdadero. Ahora bien, las ideas claras y distintas son siempre indiscutiblemente algo. La Tercera Meditación nos ha enseñado, en efecto, que la cantidad de su realidad objetiva es de un grandor suficiente como para que sea a su propósito imposible tomar la nada por el ser. No podemos, pues, dudar de que sean reales; tampoco podemos tener dudas sobre lo que en ellas hay de real, pues no hay en ellas nada que no sea real. En consecuencia, al tener que reconocerse como necesariamente reales, las ideas claras y distintas son con toda evidencia causadas por Dios y materialmente verdaderas. Por consiguiente, todos los juicios vertidos sobre ellas son formalmente verdaderos y cuando afirmo sólo las ideas claras

y distintas, es imposible que pueda equivocarme. Pero las ideas claras y distintas son las únicas ideas que se hallan comprendidas en los límites del entendimiento puro. En consecuencia, si circunscribo mi voluntad a los límites de tal entendimiento escaparé al error. Esta serie de deduccciones se resume en la siguiente fórmula lapidaria:

> Todas las veces que retengo mi voluntad en los límites de mi conocimiento, de tal modo que aquélla no haga juicio alguno sino a propósito de las cosas que le son clara y distintamente representadas por el entendimiento, no puede ocurrir que me equivoque; porque *toda concepción clara y distinta es sin duda* (procul dubio) *algo, y no puede por tanto extraer su origen de la nada, sino que debe necesariamente tener a Dios como su autor*, a Dios, digo, que al ser soberanamente perfecto, *no puede ser causa de ningún error*, y hay que concluir por consiguiente que tal *concepción* o tal *juicio* es verdadero[57].

Esta conclusión impone un método: trazar rigurosamente y con precisión el límite entre el entendimiento puro y el resto, es decir, «separar» cuidadosamente las ideas claras y distintas de las ideas oscuras y confusas[58]. Esta demostración tiene como consecuencia no sólo la de alejar de la veracidad divina la duda que la existencia del error hacía | cernirse sobre ella, sino también la de 316
explicar esta veracidad intrínsecamente, a partir de la noción de ser y nada. Ya no se afirma sólo desde afuera, en virtud de cierto atributo de Dios, a saber, la bondad, sino desde adentro, por la imposibilidad para el ser de no ser verdadero, de causar otra cosa que el ser y por consiguiente de engendrar el error o no-verdadero, que es un no ser. Así, por el hecho de ser el Ser soberano, Dios es soberanamente *verdadero* e *ipso facto* necesariamente veraz. «Verdadero» designa aquí a la realidad intrínseca y, por tanto, la verdad necesaria de lo que él crea, pero puede decirse del mismo Dios, en tanto que referimos a él esta verdad de la que es autor.

57 Cuarta Meditación, VII, p. 62, l. 11-20; IX, pp. 49-50. Cf. Carta a Clerselier, 15 de abril de 1649, § 8 (cursivas nuestras).

58 Cuarta Meditación, VII, p. 62, l. 22-26; IX, p. 50.

Por tal razón, donde Descartes no ha puesto en juego la veracidad divina, por no tener necesidad de ello para la reducción de la hipótesis del genio maligno, por él no mencionada, es decir, en el *Discurso,* se contenta con garantizar la verdad de las ideas claras y distintas refiriéndose a la identificación de lo verdadero y lo real, fundada ella misma en la identificación de lo real y lo perfecto, la cual, a su vez, se halla implicada en la demostración necesaria del Dios infinitamente perfecto. Bastará, pues, que la claridad y la distinción de las ideas me instruyan sobre su realidad para que yo esté seguro de que Dios, completamente perfecto, causa de lo real, las ha puesto en mí y de que son por consiguiente verdaderas, pues al ser el error y la falsedad imperfecciones, son nada y no pueden proceder de Dios:

> Porque, en primer lugar, aquello mismo que hace un instante he considerado como una regla, a saber, que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, se vuelve seguro sólo porque Dios es o existe, porque es un Ser perfecto y porque todo lo que está en nosotros proviene de él: de donde se sigue que nuestras ideas y nociones, al ser cosas reales y provenientes de Dios en *todo aquello en que son claras y distintas*, sólo pueden ser verdaderas. De tal modo que si algunas de ellas contienen bastante a menudo lo falso, ello sólo puede ocurrir a las que participan de lo confuso y oscuro, pues en cuanto tales participan de la nada, es decir que son en nosotros tan confusas sólo porque no somos completamente perfectos. Y es evidente que no hay menos repugnancia en que la falsedad o la imperfección en cuanto tal proceda de Dios, que en que la verdad o la perfección procedan de la nada. Pero si no supiéramos que todo lo que en nosotros hay de real y verdadero proviene de un ser perfecto e infinito, por claras y distintas que fueran nuestras ideas, no tendríamos ninguna razón que nos asegurara que ellas tienen la perfección de ser verdaderas[59].

59 *Discurso*, Cuarta parte, VI, pp. 38-39 (cursivas nuestras). En el *Discurso*, la universalidad de la duda no se obtenía en virtud del genio maligno sino del argumento del sueño, en cuyo nombre podía yo transformar todo en una ilusión universal. Pero este argumento sólo podía afectar a la certeza de las existencias, no a la de las esencias, pues sea que sueñe o vele, la esencia conserva siempre

317 | La Tercera Meditación, cuya investigación descansa en su totalidad en la apreciación de los grados de realidad objetiva de las ideas mediante la idea de perfecto, y que funda el grado de claridad y distinción de las ideas en su grado de realidad objetiva, se sostiene por esta intuición.

En fin, la justificación intrínseca de la veracidad divina por la identificación del ser y lo verdadero, y la necesaria exclusión de Dios de toda falsedad en virtud de la necesaria exclusión de toda nada por parte del Ser soberano, confirma que el verdadero fundamento de la veracidad divina no es la bondad sino el mismo ser de Dios o su omnipotencia: a este respecto, la bondad no tiene por qué limitar la omnipotencia, ya que la omnipotencia excluye por definición el engaño; Dios *no puede* crear otra cosa que lo verdadero; *no puede* engañar jamás. El recurso a la bondad de Dios como fundamento de su veracidad pertenece, pues, al orden de las razones extrínsecas. A la misma conclusión nos habían conducido ya los razonamientos metafísicos de la teodicea fundados en las relaciones de la incomprensibilidad y la perfección divinas.

La investigación psicológica ha respondido plenamente a las intenciones que la habían suscitado: la posibilidad psicológica y metafísica del error se explica plenamente y la responsabilidad de Dios se descarta por completo. No tengo que reprochar a Dios ni el haberme dado un entendimiento finito, puesto que soy un ser finito, ni el haberme dado una voluntad infinita, ya que en este caso nada más perfecto podía serme otorgado. Tengo que agradecerle el haberme dado la exigua perfección que me pertenece y los medios para evitar el error por la suspensión del juicio, mientras no posea un conocimiento claro y distinto[60].

las mismas propiedades racionales intrínsecas. A diferencia del argumento del genio maligno, éste sólo concierne a la región de los sentidos y la imaginación, de ninguna manera a la del entendimiento. El recurso al Dios plenamente perfecto para fundamentar la perfección o la verdad de todo lo que, al ser real, es necesariamente real y perfecto —pues sólo puede tener como causa a un Dios plenamente perfecto—, puede garantizar en la misma medida la verdad de la esencia frente a las ilusiones que conciernen sólo a la existencia (sueños), y su verdad intrínseca en contra de una pretendida falsedad positiva, apoyada en la hipótesis del genio maligno.

60 Cuarta Meditación, IX, p. 48.

La veracidad divina es plenamente salvaguardada. El duelo entre el principio universal (la veracidad divina) y la excepción de hecho (el error) termina en una victoria completa del principio universal, contrariamente a lo que ocurría cuando el duelo entre el principio del engaño universal (genio maligno) y la excepción de | hecho constituida por el *cogito*, en que el principio universal 318
terminaba siendo plenamente destruido.

8

Pero aunque Dios no es el error ni la causa positiva directa o indirecta del mismo, y aunque él no ha querido que me equivoque, existe a pesar de todo el error, que es indiscutiblemente un mal. Y puesto que Dios tiene la potencia soberana de hacer todo, ¿no habría podido crearme tal que yo no fallara jamás, sea dando a mi entendimiento una inteligencia clara y distinta de todas las cosas acerca de las que puedo deliberar alguna vez, «sea manteniendo siempre presente en mi memoria el propósito de no juzgar nunca sobre cosa alguna sin que pueda conocerla clara y distintamente»?[61] Puesto que nada podría contradecir a su omnipotencia, si el error existe es porque él lo ha permitido. ¿No se es, empero, responsable del mal que se permite cuando se tiene el poder de no permitirlo?[62].

Esta última pregunta obliga a la psicología a ceder nuevamente el paso a la metafísica. Y la metafísica no aporta otra respuesta que la que ya ha suministrado[63], aduciendo los principios de razón suficiente y de lo mejor, así como la consideración del

61 Cuarta Meditación, VII, p. 61, l. 9-19; IX, pp. 48-49.

62 «Todas las razones que prueban la existencia de Dios y que él es la causa primera e inmutable de todos los efectos que no dependen del libre albedrío de los hombres, prueban, creo, de la misma manera, que también es causa de todos aquellos que de él dependen ...»: Carta a Elizabeth, 6 de octubre de 1645, IV, p. 314. «Cuanto más y mejor conocida nos es esta infinidad (de Dios), tanto más ciertos estamos de que ella se extiende también hasta todas las acciones más particulares de los hombres»: Ibíd., p. 315. Cf. también Carta a Elizabeth, del 3 de noviembre de 1645, IV, p. 333.

63 VII, p. 55, l. 27 y ss.

universo en su conjunto. No hay más razón suficiente para que Dios haya acumulado sólo en mí todas las perfecciones posibles que la que habría para que el cuerpo humano se cubriese de ojos, so pretexto de que no hay en él una parte más bella que el ojo. Hay, por el contrario, una razón suficiente derivada de lo mejor para que, «en consideración del bien del universo, ciertas partes del mismo y particularmente el hombre no tengan todas las perfecciones[64], pues el universo es innegablemente más perfecto al tener, por defecto de algunas de sus partes,«una mayor diversidad en su conjunto»[65], un argumento que Leibniz repetirá hasta la saciedad. Así pues, la solución sólo puede llegar a su término al recordar explícitamente la subordinación de la acción de Dios a la razón de su
319 ser y de su obra, es decir, a su | perfección, la cual, al fundamentar su incomprensibilidad, la abarca en su noción y limita así su alcance. De esa manera parece precisarse la doctrina de los fines impenetrables, y no en el sentido de una total negación de todo fin en Dios, sino en el de la imposibilidad de «escrutar(los)» en nosotros. En efecto, si hay que admitir que Dios, en virtud de su perfección, relaciona en su obra la imperfección del detalle con la perfección del conjunto, hay que convenir que nos es posible saber que obra conforme a ciertos fines, e incluso que tales fines son los mejores. La negación con respecto a los fines divinos sólo empieza cuando se trata de preguntarse cuáles son los fines mejores y cómo los realiza Dios; el error, a su vez, sólo comienza cuando se pretende descubrir en la obra de Dios, es decir, en las cosas físicas y naturales, una finalidad que sólo es accesible a un entendimiento infinito[66].

9

El problema general del error ha sido resuelto, como acabamos de ver, en virtud de un vaivén de la metafísica a la psicología y de la

64 Respuestas a las Quintas Objeciones, VII, p. 376.

65 Cuarta Meditación, VII, p. 61, l. 19-23; IX, p. 49; Carta a Mersenne, mayo de 1630, I, p. 153, l. 31 y ss.

66 Cf. sobre este último punto el penetrante artículo de J. Laporte, «La finalidad en Descartes», en: *Revista de Historia de la Filosofía,* 1937, pp. 366 y ss.

psicología a la metafísica, que no cesan de enviarse el balón hasta que intervenga una fórmula que contenga de un solo golpe en su unidad, la solución doble de un doble problema.

No hay que extrañarse de que esta solución comporte una multitud de resultados complejos.

Además del resultado metafísico, que consiste en confirmar la veracidad divina sin dejar de conceder un lugar al error, la solución en cuestión comporta consecuencias en los planos epistemológico, psicológico, metodológico y moral.

En el plano epistemológico, la explicación de la posibilidad del error permite fundamentar sólidamente la distinción entre lo falso y lo verdadero, sin la cual ninguna ciencia humana es posible ni concebible.

En el plano psicológico, se revela el mecanismo del fenómeno.

En el plano metodológico, el conocimiento de dicho mecanismo permite descubrir las condiciones subjetivas del conocimiento de lo verdadero, cuyas condiciones objetivas fueron fundamentadas por la Tercera Meditación: no juzgar nunca acerca de nada antes de concebirlo clara y distintamente; mientras no se alcance una concepción de esta índole, grábese en la memoria la regla que sigue: concentrar mi atención | en lo que concibo perfectamente, para separarlo de lo que concibo sólo de una manera oscura y confusa[67]. 320

La Tercera Meditación, al descubrir en el ser el principio de la verdad, había garantizado la certeza y fundamentado la posibilidad objetiva de la ciencia. La Cuarta Meditación, al descubrir el principio del error en la nada, revela al hombre las condiciones de acceso a la certeza y fundamenta la subjetividad positiva de la ciencia. Ella fundamenta el método metafísicamente, apoyándose a la vez en la naturaleza de Dios y en la naturaleza del espíritu humano. Estas dos verdades, Dios y el alma, aparecen de este modo como el fundamento de todas las otras, y esto de una manera doble: por una parte, suministran los principios de los objetos verdaderos; por otra, suministran los principios de los juicios verdaderos,

67 IX, pp. 49-50.

es decir, de las reglas por las que el sujeto podrá apropiarse sólo de los objetos verdaderos. El progreso en la cadena de razones a partir de Dios, con miras a llevar al campo del saber la misma realidad de los objetos de la ciencia (esencia y existencia de los cuerpos) no era posible hasta que el filósofo, a quien la Tercera Meditación le aseguraba simplemente que en el mundo sólo hay verdad, no poseyera la técnica que le permitiera unírsele, «desembarazándose de *todas las dudas*»[68], las cuales tienen como única razón el principio mismo del error, a saber, la nada, simbolizada por el genio maligno, principio de la duda radical.

En el plano moral, «el descubrimiento de la causa de las falsedades y los errores», al darme la posibilidad de adquirir el hábito de no equivocarme, me confiere «la más grande y principal perfección del ser humano»[69], una perfección que es tal por sí misma y a la vez que por sus consecuencias para la acción moral, ya que «basta con juzgar bien para obrar bien»[70].

Sin embargo, pese a este resultado capital para la moral práctica, hay un plano en el que la teoría del error no desarrolla consecuencia alguna: el de la metafísica ético-religiosa. La teoría de la libertad, por sugestiva que pueda ser en sus profundidades, por importante que sea el papel que de hecho confiere al libre albedrío en la edificación del saber humano, sólo se considera en los estrictos límites tanto de la explicación del fenómeno psicológico examinado como de la solución del estrecho problema que en teodicea se plantea por la existencia de este fenómeno. El problema de la falibilidad del hombre en el uso de su libre albedrío, que suscita la cuestión tan debatida *del permiso divino* del error, de la
321 falta, del pecado, y | da lugar en Arnauld, Malebranche y Leibniz a las teorías y a las controversias más variadas y más vastas, resuélvese en unas pocas líneas, recurriendo a la perfección del universo en su conjunto. No se hace ni la más mínima alusión a la situación que de ello se deriva para el hombre, a una posible función de la falibilidad en la adquisición de un valor espiritual o moral más alto, gracias al esfuerzo y a la lucha; ni al mérito

68 Quinta Meditación, IX, p. 50.
69 Cuarta Meditación, IX, p. 49.
70 *Discurso*, Tercera parte, VI, p. 28, l. 9.

eventualmente superior de la moral conquistada y la ciencia adquirida sobre aquel de la simple inocencia y una ciencia completamente dada. Esta abstención deliberada (sabemos que Descartes se explica tres veces a su propósito)[71] respecto a un problema implícito y sin embargo tan manifiestamente planteado que la palabra *pecado* vuelve varias veces, espontáneamente, bajo su pluma, al mismo tiempo que el término *error*[72], no puede explicarse sólo por un afán de prudencia en relación con cuestiones atinentes a la teología. La prudencia a este respecto no detendrá ni a Arnauld ni a Malebranche, y cuando la cuestión le interesa de verdad, en física, por ejemplo, Descartes no vacila en asumir riesgos mayores. Ella proviene de que el problema ético-religioso no cuenta entre sus preocupaciones dominantes, de que se interesa en la moral sólo en la medida en que ésta depende de la ciencia y podrá ulteriormente —es al menos lo que él espera en ese momento— reducirse a la medicina o, en todo caso, a la técnica de las pasiones. Descartes no tiene otra preocupación que la de fundamentar la posibilidad y la certeza de un sistema de ciencia universal que garantice por sí solo toda sabiduría. Es por ello que la Cuarta Meditación sólo deriva del examen del error y la libertad conclusiones relativas al método. Descartes nos lo ha dicho, las *Meditaciones* tocan únicamente los «puntos principales»[73] de su filosofía. Si dedica únicamente dos páginas a nuestra voluntad infinita, sin decir una sola palabra sobre el problema ético-religioso planteado por la libertad, ni sobre los elementos que ésta podría suministrar al respecto para resolver las dificultades de teodicea suscitados por la existencia del error, se debe a que el problema ético-religioso no figura entre estos «puntos principales». Reducidos a tres —existencia del alma, existencia de Dios y existencia de los cuerpos—, éstos constituyen todas las fases del único problema que Descartes haya considerado como fundamental en su filosofía, el del conocimiento: primera certeza y primer criterio de verdad, fundamento del valor objetivo de las ideas; valor objetivo de las ideas claras y distintas en relación con la esencia

71 Véase *supra* p. 353 [299], nota 21.
72 Véase *supra* ibíd.
73 *Principios*, Introducción, IX, 2, p. 16.

de las cosas materiales; valor objetivo de las ideas oscuras y confusas en relación con su existencia.

322 | El orden de las razones, la proporción de las partes, se añaden a las declaraciones del mismo Descartes para disuadirnos de tratar su filosofía, contrariamente a su voto, por orden de materias y no por orden de razones; de desviarla en un sentido que aunque es el de ciertas preocupaciones contemporáneas, no era ciertamente el suyo.

10

Aunque en la Cuarta Meditación el problema del error se resuelve en lo esencial, no por ello se resuelve en su totalidad. El orden exige que se trate en dos lugares diferentes de la cadena de razones, a saber, en la Cuarta y en la Sexta Meditación, así como el mismo orden impone que el problema de Dios se trate dos veces y separadamente, en la Tercera y en la Quinta Meditación.

En cuanto la Tercera Meditación diera por adquirida una primera noción de lo que es la verdad intrínseca, era a la vez posible y necesario plantear y resolver, en principio, el problema del error. Es por ello que, inmediatamente después que ésta se definió fundamentalmente como realidad objetiva cierta de la idea clara y distinta propia del entendimiento, era preciso preguntarse en qué podía consistir la falsedad formal y cómo era posible, por una parte, de hecho y psicológicamente en el hombre, por otra, de derecho y metafísicamente, desde el punto de vista de un Dios absolutamente veraz.

Pero era imposible ir más lejos puesto que para el entendimiento, en cuya perspectiva me sitúo exclusivamente en este lugar, sólo las ideas claras y distintas pueden garantizarse por Dios y considerarse verdaderas. Sólo acerca de ellas, en efecto, estoy seguro de que poseen una realidad objetiva y de que, por tanto, tienen a Dios como autor, pues Dios es necesariamente autor de lo que es real y sólo de lo que es real. Así, por el hecho de que ahora comprendo la razón por la que mi entendimiento *por naturaleza* considera verdaderas únicamente las ideas claras y distintas, comprendo por qué debe excluir de la verdad las ideas sensibles: es porque en este eslabón de la cadena de razones debe

privarles de la garantía de Dios, pues les falta una realidad objetiva suficiente para que se les pueda otorgar tal garantía. Puesto que así las ideas sensibles se despojan de toda verdad, parece que no puede darse en nosotros un error que consista precisamente en desconocer su verdad. En este eslabón de la cadena no hay otro error concebible que el cometido en detrimento de la verdad de las ideas del entendimiento, sea por una usurpación de las ideas sensibles, al hacerse pasar por aquéllas, sea por la contaminación de la claridad y la distinción | de las ideas del entendimiento, 323
debida a su mezcla con las ideas sensibles.

Ahora bien, aunque la verdad reconocida a las ideas claras y distintas les quedará como algo adquirido a título exclusivo, porque sólo ellas nos revelan la verdadera naturaleza de las cosas, la investigación no podría atenerse a ello puesto que debe agotar todo el contenido de la conciencia. Si con respecto a la verdad que concierne a la naturaleza de las cosas y desde el punto de vista del entendimiento, el error aparece correctamente como confusión del ser y la nada, ¿quiere ello decir que, una vez reconocida la fuente de esta confusión en la confusión de la idea clara y distinta con la idea sensible, la idea sensible debe asimilarse a la nada absoluta? Ciertamente, ella es pura nada y pura falsedad con respecto a la verdad que atañe a la naturaleza de las cosas, es decir, *en relación* con la verdad de las ideas de mi entendimiento; pero no llega mi entendimiento mismo a afirmar que ella sea —en tanto realidad objetiva— una nada *absoluta*: conténtase con constatar que *ignora si es ella algo o nada*. Ahora bien, si resultara que en realidad fuera algo —por poco que fuera—, necesariamente tendría a Dios como autor; necesariamente tendría cierta verdad a la que debería extenderse su garantía. Se plantearía entonces a propósito de ella el problema del error, pues la verdad del sentimiento podría ser tan desconocida como la del entendimiento, y podría ocurrir que el entendimiento apareciera como el falsificador de dicha verdad, de la misma manera como el sentimiento aparece en la región del entendimiento como el falsificador de la verdad de las ideas claras y distintas. En fin, podría ocurrir que así como el entendimiento, al considerarse como lo único positivo, relega a lo puramente negativo la verdad del sentimiento, que le es extraña, el sentimiento le dé el vuelto

de su moneda y lo relegue, en relación con sus propias enseñanzas, a lo negativo, considerándose él mismo como positivo, y que de esta manera, para llegar a la verdad del sentimiento, haya que tomar en contra del entendimiento las mismas precauciones que se toman en contra de los sentidos para llegar a la verdad del entendimiento. Si para acceder a ésta hay que cerrarse a los sentidos —«cerrar los ojos, taparse los oídos, etc.»—, ¿no hará falta para acceder a aquélla cerrarse al entendimiento, a fin de entregarse a lo que es única y puramente vivido, lo cual es auténtico sólo cuando se disocia de todo lo que no es él mismo?[74] Pero es evidente que este aspecto del error relativo a los sentidos no puede ponerse de manifiesto mientras la concatenación de las razones no nos haya hecho descender a ese punto en que será posible y necesario
324 determinar si, y | en qué medida, la idea sensible tiene una realidad y una verdad, del mismo modo como el problema del error en la región del entendimiento (Cuarta Meditación) no podía plantearse mientras no se hubiese establecido que las ideas claras y distintas son realidades que tienen a Dios como autor y son, por tanto, verdades garantizadas por su veracidad (Tercera Meditación). En suma, así como el problema del error no podía plantearse en la región del entendimiento mientras no se hubiere demostrado la existencia de Dios, que es el fundamento del valor objetivo de las ideas claras y distintas, el problema del error no podrá plantearse a propósito de la región de los sentidos mientras no se haya demostrado la existencia de los cuerpos, que es el fundamento de ese sucedáneo de valor objetivo (completamente diferente del valor objetivo de las ideas intelectuales) y de esa verdad específica de lo vivido que serán atribuidos a las ideas sensibles. Tenemos, pues, que el error definido y tratado en la Cuarta Meditación desde el punto de vista del entendimiento, deberá esperar la Sexta para poder definirse y tratarse desde el punto de vista del sentimiento.

74 Carta a Elizabeth, 28 de junio de 1643, III, pp. 691-692.

11

En Descartes, la infinitud de la voluntad humana es un concepto complejo.

Reviste tres formas:

1. La infinidad en extensión, en tanto capacidad de aplicarse actualmente a todos los objetos posibles:

> La voluntad puede en cierto sentido ser infinita, porque no percibimos nada que pueda ser objeto de alguna otra voluntad, incluso de la inmensa que está en Dios, a la que también la nuestra no pueda extenderse[75].

Esta extensibilidad al infinito la opone a la finitud de nuestro entendimiento: no hay nada que la voluntad no pueda negar o afirmar.

2. La infinidad en extensión, en tanto aspiración infinita hacia algo otro que el hombre no posee:

> El deseo que cada uno tiene de poseer todas las perfecciones que puede concebir, y por consiguiente todas las que vemos que están en Dios, proviene de que Dios nos ha concedido una voluntad que no tiene límites. Y principalmente a causa de esta *voluntad infinita que está en nosotros se puede decir que él nos ha creado a su imagen*[76].

3. La infinidad en tanto absolutez: poder decisorio absoluto de *sí* o *no*, que es un indivisible[76bis]: «libertad de libre albedrío (...) que sólo consiste en que podemos hacer | o no hacer 325
una misma cosa, es decir, afirmar o negar, etc.»[77]. A este último

75 *Principios*, I, art. 35.

76 Carta a Mersenne, 25 de diciembre de 1639, II, p. 628, l. 3 y s.

76bis Cuarta Meditación, IX, p. 40.

77 Cuarta Meditación, IX, p. 45. Malebranche llevará aún más lejos este análisis de los diversos aspectos de la voluntad. Cf. Ginette Dreyfus, «Los diferentes

género de infinidad reserva Descartes la semejanza con Dios, en *Meditaciones*:

> La voluntad o la libertad del libre albedrío es lo único que experimento ser en mí tan grande que no concibo idea de ninguna otra más amplia y más extensa, de tal modo que es ella principalmente la que me da a conocer que yo porto la imagen y la semejanza de Dios[78].

La aspiración infinita, en cambio, no se concibe aquí, como en la Carta a Mersenne anteriormente citada, como aquello por lo que me asemejo a Dios, sino como aquello por lo que difiero de él:

> Cuando reflexiono sobre mí, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que *tiende y aspira sin tregua a algo mejor y más grande que yo*, sino que conozco, al mismo tiempo, que aquel de quien dependo posee en sí, todas esas grandes cosas a las que aspiro y cuyas ideas encuentro en mí, y que las posee, no indefinidamente y en potencia, sino en tanto que en la actualidad goza de ellas efectivamente y en la medida en que es Dios[79].

Es verdad que en la Carta a Mersenne Descartes se empeñaba acaso menos en identificar la misma aspiración con nuestra voluntad sin límites, que en hacer de esta última el principio de la aspiración. En efecto, si esta voluntad sin límites se manifiesta únicamente bajo la forma de una aspiración, se debe a que es limitada en su potencia, pues no puede otorgarse —como lo haría Dios— todas las perfecciones que el sujeto concibe. En todo caso, al ser la aspiración sólo algo indefinido, no podría ser una imagen adecuada del verdadero infinito, sino únicamente un reflejo suyo degradado. Con toda evidencia, lo que condiciona este juicio que yo emito sobre la infinidad de mi voluntad, y el conocimiento tanto de los

aspectos de la libertad en Malebranche», en *Revista de Metafísica*, abril de 1946, pp. 142-165; julio de 1946, pp. 239-258.

78 Ibíd.

79 Tercera Meditación, IX, p. 41.

diversos aspectos de esta infinidad (infinidad de la extensión y la aspiración, infinidad absoluta del poder decisorio) como de las diferencias que hay entre esta infinidad y la infinitud infinitamente infinita de Dios, es la *idea* innata de lo infinitamente infinito, unidad de todas las perfecciones y todos los infinitos, cuya definición se da en la Tercera Meditación[80]. Esta idea no podría, pues, derivarse de | la infinitud de mi voluntad, no sólo porque mi voluntad es sólo una infinitud de cierto género (*in suo genere perfecta*)[81], sino también porque mi voluntad no podría conocerse como infinita en mí lo mismo que en Dios si yo no poseyera previamente en mí la representación de la infinidad divina, en relación con la que puedo evaluar mi propia voluntad y juzgarla semejante a la de Dios. 326

Hay que observar ahora que lo que opone la voluntad en tanto infinita al entendimiento finito no es la infinitud que la caracteriza «formalmente y precisamente en sí misma», a saber, la absolutez indivisible del acto de negar o de afirmar, sino su infinitud en extensión, es decir, el poder que tiene de extenderse a una infinidad de cosas a las que el entendimiento no alcanza[82], en conformidad con la redacción del artículo 35 de la primera parte de los *Principios*. Ahora bien, la voluntad puede decirse semejante a Dios no por su capacidad de extensión indefinida, sino únicamente por su facultad absoluta de decidir. En efecto, la extensión de la voluntad de Dios es infinitamente más grande que la de mi voluntad:

> Aunque ella [la voluntad], sea incomparablemente más grande en Dios que en mí, sea en razón del conocimiento y la potencia, etc.,

80 «Por el nombre de Dios entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, todopoderosa y por la que yo mismo y todas las cosas que existen (si es verdad que las hay que existan) han sido creadas y producidas...»: VII, p. 45, l. 9 y s.; IX, pp. 35-36. «La unidad, la simplicidad o la inseparabilidad de todas las cosas que existen en Dios, es una de las principales perfecciones que creo que se dan en él, y por cierto que la idea de esta unidad y reunión de todas las perfecciones de Dios no ha podido establecerse en mí por ninguna causa de la que no haya recibido también las ideas de todas las otras perfecciones. Pues ésta no puede habérmelas hecho comprender globalmente unidas e inseparables, sin haber obrado al mismo tiempo de manera que yo sepa lo que son y las conozca de alguna manera...»: VII, p. 50, l. 16-24; IX, p. 40.

81 Cuarta Meditación, VII, p. 58, l. 16-17.

82 Cuarta Meditación, VII, p. 58, l. 20-25; IX, p. 46.

sea en razón del objeto, en la medida en que *se dirige y extiende a cosas infinitamente más numerosas*, no por ello me parece más grande, si la considero en sí misma formal y precisamente[83].

Por allí se ve que la infinidad absoluta de la voluntad tomada de manera formal y precisa, no constituye en absoluto el principal factor explicativo de la posibilidad psicológica del error en relación con el entendimiento. La que da la clave del problema es la desproporción entre la *extensión* respectiva de las dos facultades. La absolutez decisoria constituye, en cambio, el factor capital que permite en este caso salvaguardar la no responsabilidad de Dios y su veracidad. La indiferencia fundamental o absolutez decisoria de la voluntad libre interviene en la explicación psicológica del error sólo para fundamentar el mismo acto del juicio, y también para dar cuenta de la extrema facilidad con la que la voluntad se equivoca en presencia de lo que no entiende. En efecto, la in-
327 diferencia es entonces llevada al máximo: «Yo la extiendo | también a las cosas que no entiendo: siéndoles en sí indiferente, ella se extravía fácilmente y elige lo falso por lo verdadero»[84]. De ahí el nexo del juicio verdadero con el *minimum* de indiferencia, en el que la libertad se lleva al *maximum*, etc.

Esta proporción inversa de la indiferencia y la libertad parece implicar una concepción de la libertad como espontaneidad susceptible de grados, la cual contrasta con la de una libertad como libre albedrío, que en virtud de su indiferencia absoluta constituye un indivisible. De ahí el reproche que se le hace a Descartes de haber sostenido, a este respecto, doctrinas contradictorias o de haber evolucionado. En realidad, no ha incurrido en contradicción y tampoco ha evolucionado. Ha distinguido dos clases de indiferencia, debidas una a la debilidad de nuestro entendimiento y otra al poder positivo que, en esencia, constituye mi libertad[85].

83 VII, p. 57, l. 15-21; IX, p. 46.

84 VII, p. 58, l. 23-25; IX, p. 46. «Y esta indiferencia no se extiende sólo a las cosas de las que el entendimiento no tiene ningún conocimiento, sino también, en general, a todas las que no descubre con una perfecta claridad, en el momento en que la voluntad delibera acerca de ellas»: VII, p. 59, l. 15; IX, p. 47.

85 Carta a Mesland, 2 de mayo de 1644, IV, pp. 117-118.

La indiferencia que constituye la absolutez por la que la voluntad humana es verdaderamente infinita y se asemeja a la voluntad de Dios no determinada por nada, debe subsistir en la elección más ilustrada, es decir, menos indiferente: de otro modo, mi voluntad dejaría de ser la imagen de la voluntad divina. Es por ello que siempre subsiste la posibilidad metafísica de negar lo que conocemos clara y distintamente como verdadero[86]. El hecho de que la voluntad sea en el hombre una especie de forma receptiva con respecto a una materia (las verdades enteramente constituidas por Dios) no suprime la realidad de la forma. Y la subsistencia de esa facultad en todos los casos de ninguna manera implica la indiferencia respecto a las razones de elegir. Entra en actividad una facultad que debe determinarse por ideas claras y distintas, sin que esa facultad sea por ello abolida, pues tiende a determinarse de la manera más interior, y la elección que depende de las ideas claras y distintas es la más interior, es decir, | la que más en 328
relación está con su propia naturaleza. De este modo se comprende cómo la definición de la libertad absoluta conduce, en apariencia, a la de la pura espontaneidad, y por qué sin embargo, incluso cuando no podemos menos que adherir a lo que el entendimiento nos muestra clara y distintamente, la libertad guarda su especificidad, es decir, esa indiferencia esencial que no se suprime por la determinación que contrae, sino que se manifiesta en lo más profundo de sí misma, por su acuerdo con las razones claras y distintas que le son las más íntimas. Mientras que en Spinoza el elemento de indeterminación —que por lo demás es en sí

86 Carta a Mersenne, 2 de mayo de 1641, III, p. 379, l. 17-25. «*Quam positivam facultatem non negavi esse in voluntate.* Imo illam in ea esse arbitror, non modo ad illos actus ad quos nullis evidentibus rationibusin unam partem magis quam in aliam impellitur , sed etiam ad alios omnes; adeo ut, cum valde evidens ratio nos in unam partem movet, et moraliter loquendo, VIX possimus in contrariam ferri, absolute tamen possimus. Semper enim nobis licet nos revocare a bono clare cognito prosequendo, vel a perspiqua veritate admittando, modo cogitemus bonum libertatem arbitrii nostri per hoc testari»: Carta a Mesland, 9 de febrero de 1645, IV, p. 173, l. 17-24. La traducción francesa de este texto latino se ha insertado en el tomo III de la edición AT, página 379, l. 17-25, como perteneciente a una carta a Mersenne del 27 de mayo de 1641. Es lo que hacen notar Adam y Tannery en la página 72 del tomo IV de su edición.

puramente aparente— se desvanece en cuanto se presentan las ideas claras y distintas, en Descartes continúa subsistiendo. Es, pues, plenamente coherente la concepción cartesiana de la libertad bajo su doble aspecto de espontaneidad e indiferencia. Y no se observa ninguna evolución desde las *Meditaciones* hasta las Cartas al P. Mesland.

12

Observaciones sobre la finitud del entendimiento humano

El concepto de la finitud del entendimiento humano no es menos complejo que el de la infinitud de la voluntad humana. ¿Trátase de una finitud en sentido estricto o más bien de una indefinitud? Los textos de Descartes no siempre concuerdan sobre este punto. En la Cuarta Meditación se trata de una finitud en sentido estricto. «Si examino la facultad de pensar que se da en mí, encuentro que es de una extensión sumamente pequeña y considerablemente limitada»[87]. Pero en otros lugares utiliza un lenguaje muy diferente; sólo la imaginación tiene límites muy cortos y muy estrechos, mientras que el entendimiento se concibe como cuasi ilimitado:

> ... Todo lo que concebimos sin imagen es una idea del espíritu puro, y (...) todo lo que concebimos con imagen es una idea de la imaginación. Y como los límites de nuestra imaginación son muy cortos y muy estrechos, mientras que *nuestra mente casi no los tiene*[88], hay pocas cosas incluso materiales que podamos imaginar, aunque seamos capaces de pensarlas[89].

Hay que notar, en primer lugar, que no es necesario hacer del entendimiento una facultad radical y estrictamente finita para

87 «Perexiguam et valde limitatam», Cuarta Meditación, VII, p. 57, l. 4.
88 Las cursivas son nuestras.
89 Carta a Mersenne, 1° de julio de 1641, III, p. 395, l. 12-19.

oponerla a la voluntad; basta con que la voluntad tenga mayor amplitud que él[90]. En segundo lugar, el entendimiento no podría ser | finito en el sentido en que se dice que la imaginación es finita, 329
pues la capacidad de imaginar se halla encerrada dentro de unos límites, en cierto modo materiales, de los que el entendimiento se encuentra plenamente liberado. Hállase, en efecto, condicionada por la obligación en que en este caso nos encontramos de grabar con el aguijón de nuestro espíritu, en la materia de la glándula pineal, el detalle de las representaciones que imaginamos. Esta operación, posible mientras tales detalles son poco numerosos, excede muy pronto nuestra capacidad cuando aquéllos se multiplican. Así, le es fácil al alma grabar una figura en la glándula cuando ésta tiene sólo tres lados; pero lo es mucho menos cuando se trata de un polígono de ocho o doce lados. La operación se vuelve radicalmente impracticable cuando se trata de un kiliógono. Cuando, por el contrario, el entendimiento considera estas figuras, sea cual fuere la multiplicidad incluso indefinida de sus lados, las concibe fácilmente, pues los conoce por la *única razón* que las define[91]. Así, a este respecto la capacidad de concebir ideas no es finita: las proporciones geométricas, las propiedades de los números, las verdades matemáticas, las series de razones, son infinitas y se ofrecen ilimitadamente a nuestro entendimiento, el cual tiene ante sí perspectivas de progreso infinito. Nos hallamos ante la idea de la fecundidad infinita de la inteligencia, que aparece en las *Regulae* a cada instante. Pese a ello, incluso a este respecto el entendimiento no es verdaderamente infinito sino indefinido. Puede llevar su conocimiento cada vez más lejos, nunca puede poseer en acto la plenitud infinita del conocer. Además, jamás llega a conocer *de hecho* todo lo que en principio puede conocer. En fin, hay cosas que *de derecho* nunca podrá conocer, no sea más que a propósito de Dios, cuya infinitud en acto implica la incomprensibilidad. A este respecto, el entendimiento aparece como cargado de una finitud formal. Por último,

90 «Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno, cum latius habeat voluntad quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo»: VII, p. 58, l. 20-22.

91 IX, pp. 57-58.

hay que distinguir entre la infinidad de las ideas que se hallan en el entendimiento y su capacidad actual para aprehenderlas, que es muy limitada. Sólo puede haber a la vez un número muy pequeño de intuiciones, no puede darse en un instante la cadena de las razones, y esta cadena es con frecuencia demasiado larga para que aquél pueda percibirla de un solo golpe o en su totalidad. De ahí la necesidad para el entendimiento de desarrollarse en el tiempo y de recurrir a la memoria. A estas finitudes, que resultan ser verdaderas servidumbres, se debe que el entendimiento nunca pueda mantenerse fijo en una misma cosa y nunca pueda conocer a la vez clara y distintamente más que un pequeño número de cosas, e incluso una sola, conforme al principio de la conservación de la
330 misma cantidad | de pensamiento[92]. Es del todo evidente que bajo todos estos aspectos, la voluntad aparece como exenta de límites, pues le es posible dirigirse en un instante a todas las ideas de los objetos que el entendimiento conoce, ha conocido y ya no conoce, no conoce todavía, no puede conocer aún o no conocerá nunca, para pronunciarse en este momento por un sí o por un no.

92 «Nuestro conocimiento parece poder acrecentarse gradualmente hasta el infinito (...) El de Dios, siendo infinito (...) es una meta que el nuestro tiene en la mira»: Carta a Chanut, 1° de febrero de 1647, IV, p. 608, l. 16-19. «Aunque mi conocimiento se incrementara más y más, no ceso, sin embargo, de pensar que no podría ser actualmente infinito, pues nunca llega a un grado tan alto de perfección que no sea aún capaz de adquirir algún acrecentamiento mayor»: Tercera Meditación, VII, p. 47, l. 15-18; IX, 1, p. 37. *Regulae*, Regla 9, X, pp. 400-401: «Et quidem, quomodo mentis *intuitu sit utendam*, etc...».

CAPÍTULO VIII

DE LAS ESENCIAS (DE LAS COSAS MATERIALES Y DE DIOS)

PRUEBA A *PRIORI* DE LA EXISTENCIA DE DIOS

1

EN POSESIÓN ya del criterio de verdad y las técnicas indispensables para evitar el error, Descartes puede pasar ahora metódicamente de la primera verdad objetivamente válida a las verdades segundas y fundamentar, siguiendo el orden analítico de las razones, los dos grados de la ciencia, a saber, la matemática y la física universal (y secundariamente la medicina, la psicología de las pasiones y la moral). Estos dos grados corresponden a los dos objetos posibles de nuestro conocimiento de las cosas exteriores: esencia de las cosas materiales o ideas matemáticas, existencia de las cosas materiales que se nos aporta por las ideas sensibles.

A cada una de estas dos clases de objetos correspondían, antes de ser establecida la veracidad divina, dos especies de duda: una duda hiperbólica inspirada por la naturaleza de las cosas, que versaba sobre las realidades sensibles; una duda hiperbólica nacida de la ficción del genio maligno, única que puede afectar a los objetos matemáticos; duda metafísica que también se extendía a la esfera de los conocimientos sensibles y venía a sobreañadirse, reforzándolas, a las dudas hiperbólicas nacidas de las dudas que aquéllos suscitan de una manera natural. La refutación de la hipótesis del genio maligno y la sustitución de la misma por la tesis de la veracidad divina suprime radicalmente la duda que afectaba a las ideas matemáticas. En cuanto a las ideas sensibles, son igualmente liberadas de la hipoteca que la duda metafísica hacía pesar sobre ellas. Pero quedan bajo el peso de las otras dudas hiperbólicas apoyadas en razones naturales, las cuales, por otra parte, se justifican

por la oscuridad y la confusión, ahora explicadas y fundamentadas por la nada que para el entendimiento implican tales ideas. En estas condiciones, la universalidad de la veracidad divina entra
331 en necesario conflicto | con tales dudas y pone en cuestión su legitimidad. Además, al ser en nosotros posible la presencia de ideas oscuras y confusas únicamente por no ser éstas puras nadas, parece que algo verdadero debe corresponder a la escasa realidad que ellas implican.

A las dos clases de ideas, a las dos ciencias que les corresponden, a la esencia de las cosas materiales por una parte, y a su existencia por otra, se dedicarán sucesivamente la Quinta y la Sexta Meditación. Estarán, pues, éstas enteramente vueltas hacia los fundamentos de los conocimientos que conciernen a las cosas materiales. A este respecto, contrariamente a lo que ocurría en la Cuarta Meditación, la preocupación epistemológica pasa al primer plano y desplaza la preocupación metafísico-teológica. Si ponemos aparte el episodio de la prueba ontológica, de la que pronto veremos por qué tiene su lugar en una Meditación reservada a las esencias matemáticas, se trata de acabar de fundamentar la ciencia en virtud de la veracidad divina.

Pero la preocupación metafísica no podría desaparecer por completo, pues la misma veracidad divina sólo podrá confirmarse plenamente cuando se hayan reducido de una manera efectiva las dudas fundadas en razones naturales, dudas que le son antagónicas y conciernen a los conocimientos sensibles o ideas oscuras y confusas. En efecto, Dios es veraz; es imposible que me engañe al poner en mí tales ideas, que por lo demás sólo pueden estar en mí por poseer cierta realidad. Es, pues, necesario destruir las dudas que las afectan. De ahí la intención que Descartes anuncia al comienzo de la Quinta Meditación: «Lo que principalmente debo hacer es procurar salir y deshacerme de *todas las dudas* en las que he caído en el pasado, y ver si no se puede conocer nada cierto con respecto de las cosas materiales»[1]. *Todas las dudas*, es decir, no sólo las que han afectado a las ideas matemáticas, sino también las que han afectado a las ideas sensibles. Esta necesidad

1 Quinta Meditación, IX, I, p. 50 (cursivas nuestras).

de desterrar *todas las dudas* es doble: impónese, ante todo, con respecto a Dios, pues si el conocimiento sensible debiera reconocerse a la postre como enteramente falso o como irremediablemente dudoso, ya no se podría afirmar la veracidad de Dios ni la perfección de su obra en el marco en que necesariamente la determina su propia perfección; impónese, en segundo lugar, con respecto a la ciencia, pues si las cosas materiales no pudieran afirmarse como reales, la física se volvería puramente ilusoria, mientras que la existencia misma de la experiencia sensible se tornaría radical y definitivamente ininteligible.

| El programa de la Quinta y la Sexta Meditación está, 332
pues, plenamente dominado por la tarea de eliminar todas las dudas, es decir, de reivindicar en plenitud la veracidad divina. Pero la dificultad de esta tarea varía mucho, según se trate de las dudas que atañen a las ideas matemáticas o de las que conciernen a las cosas sensibles. En el primer caso, es de una facilidad elemental: la veracidad divina, por su sola presencia, basta para abolir la duda metafísica y para restituir *ipso facto* a las ideas matemáticas, confirmándolo, el valor objetivo que el entendimiento les concedía naturalmente. En el segundo caso, por el contrario, es particularmente difícil y delicada, pues la presencia de la veracidad divina no basta por sí misma para destruir las dudas hiperbólicas inspiradas por la misma naturaleza de las cosas; por otra parte, el análisis de las ideas oscuras y confusas ha fundado filosóficamente estas dudas en el grado infinitamente pequeño de su realidad objetiva. Es así como la prueba de la verdad de las esencias de las cosas materiales se obtiene en pocas líneas, mientras que la prueba de su existencia requerirá un muy largo desarrollo. Además, aunque es verdad que la Quinta Meditación, al establecer el fundamento de las matemáticas, fundamenta también, en lo esencial, a la física en la medida en que la realidad de los objetos físicos se reduce a la realidad inteligible comprendida en los objetos geométricos, sin embargo, la física no podría fundamentarse si no se acertara a conferir al conocimiento sensible un *minimum* de verdad, al reservarle el privilegio de suministrarnos el conocimiento de la existencia de las cosas materiales; si no se legitimara dentro de límites precisos la experiencia sensible como instrumento indispensable para la edificación de la ciencia de las

cosas materiales existentes. Tales límites se barruntan ya, de hoy en adelante: la experiencia no podría permitirnos atribuir a las cosas cierta propiedad sensible ni explicarlas en virtud de combinaciones sensibles; ella sólo sirve para situarnos en presencia del universo físico, que Dios ha decidido crear libremente bajo su forma acabada y que podemos conocer inteligiblemente gracias al análisis, sólo como resultado de cierto número de combinaciones geométricas y mecánicas.

2

La Quinta Meditación restaura científicamente la verdad de las esencias matemáticas; al fundamentarlas, nos conduce al plano de las *Regulae,* es decir, al de la geometría y la aritmética, consideradas como las ciencias indudables a las que todas las otras deberán reducirse por alguna vía, con el fin de acceder a su vez a la cer-
333 teza. Basta con que la veracidad divina haya destruido | la duda metafísica para que las ideas matemáticas recobren automáticamente la certeza *natural* que les reconocían las *Regulae,* que todo hombre les reconoce espontáneamente y que ninguna duda *natural* podía socavar, pues incluso antes de haber demostrado a Dios, «la naturaleza de mi espíritu es tal, que yo no podría evitar considerarlas verdaderas mientras las concibo clara y distintamente»[2]. Sé, en adelante, que yo tenía razón al conceder este valor objetivo a las ideas matemáticas. No sólo veo ahora que son verdaderas, sino que comprendo por qué lo son, sin que tenga que ocuparme de saber si existe algo que les corresponda en la naturaleza. Sé, en efecto, con toda certeza que al ser claras y distintas, son por el mismo hecho plenamente reales; ahora bien, todo lo que es real es verdadero al igual que Dios, de quien participa. Trátase aquí de una verdad intrínseca fundada en la auténtica realidad inteligible. El valor objetivo de la idea es completamente independiente de la existencia de una cosa en la naturaleza, pues se funda en la presencia indiscutible de una realidad objetiva dentro de ella; en la razón interna de

2 Quinta Meditación, VII, p. 65; IX, p. 52; VII, p. 69, l. 16; IX, p. 55.

su ser, que es en sí mismo independiente de la existencia. Lejos de fundarse en la existencia, la existencia se funda en él. En consecuencia, las ideas claras y distintas son innatas, pues sólo dependen de mi entendimiento, y esto lo atestigua el hecho de que muchas nociones o figuras matemáticas son tales que nunca podrán caer en el dominio de mis sentidos[3]. Además, así como la veracidad divina me permite ahora afirmar con toda seguridad su valor objetivo, también me permite afirmar con toda seguridad que todas las propiedades que percibo clara y distintamente como pertenecientes a su naturaleza son verdaderas, es decir, le pertenecen en realidad de verdad. La aritmética y la geometría se hallan, pues, plenamente fundamentadas[4].

3

Por el mismo hecho, queda plenamente fundadamentada la prueba *a priori* (prueba ontológica). Entre todas las ideas claras y distintas que percibo dentro de mí, descubro la de Dios. Lo que vale de todas las otras ideas claras y distintas, por ejemplo, de la idea de figura o de número, vale también de aquélla. Puesto que la existencia se percibe clara y distintamente como perteneciente a la noción de Dios de un modo necesario, puedo entonces atribuir esta propiedad a la naturaleza de Dios de un modo necesario y con la misma | certeza con que atribuyo a una figura o a un número una propiedad de la que percibo con claridad y precisión que debe pertenecerle. Por tanto, Dios existe[5]. 334

La prueba ontológica es, pues, tan cierta como una prueba matemática, pues desde el punto de vista del orden analítico de las razones, es exactamente del mismo orden. No puede, en consecuencia, invocarse válidamente hasta tanto no hayan sido fundadas las mismas verdades matemáticas, es decir, hasta tanto no se haya establecido el valor objetivo de las ideas claras y distintas. Pero es precisamente esto lo que se ha hecho, pues nos dice

3 Ibid., IX, pp. 50-51.
4 Quinta Meditación, VII, p. 65, l. 2-6; IX, pp. 51-52.
5 Ibid., VII, pp. 65-66; IX, p. 52.

Descartes: «*Ya he demostrado ampliamente* más arriba que todas las cosas que conozco clara y distintamente son verdaderas»[6]. Por consiguiente, añade, «*ahora*»[7] es posible la prueba ontológica. Sin esta demostración previa las matemáticas, y de una manera general la verdad de las ideas claras y distintas, se verían afectadas por la duda metafísica. El genio maligno nos impediría atribuirles el menor valor objetivo. La prueba ontológica sería, pues, dudosa por las mismas razones que las verdades matemáticas y sus demostraciones. Se vería alcanzada por la misma duda metafísica, que puede aniquilarse sólo a condición de estar ya en posesión de la certeza de un Dios veraz. Y podría añadirse que esta prueba sería incapaz de convencer a un ateo, pues el ateo, al dudar precisamente de Dios, no puede llegar a la seguridad de la validez objetiva de las ideas claras y distintas, que esta prueba presupone adquirida.

Sin esta demostración previa la prueba ontológica conservaría, sin embargo, a falta de certeza metafísica absoluta, esa certeza natural que adhiere espontáneamente a las verdades aritméticas y geométricas, es decir, esa certeza que no es afectada por ninguna duda natural inspirada por la misma cosa y depende «de la naturaleza de nuestro espíritu»: tampoco a aquélla «podría evitar considerarla verdadera mientras la conciba clara y distintamente»[8]. Por tal razón,

---

6 VII, p. 65, l. 16 y ss.; IX, p. 52.

7 Ibíd.

8 Quinta Meditación, VII, p. 65, l. 26-p. 66, l. 1; IX, p. 52. León Brunschvicg da de este texto una interpretación incompatible con el orden de las razones: «Resulta que, una vez llegado, gracias al progreso del análisis, a la cima de la unidad intuitiva, el filósofo puede y debe considerar este absoluto de verdad como bastándose a sí mismo, independientemente del movimiento por el que el espíritu humano ha merecido esta intuición»: «Matemática y física en Descartes», en *Revista de Metafísica*, 1927, p. 313. En este caso no se trata, en modo alguno, del establecimiento por sí del ser infinito, el cual se lleva a cabo en la segunda prueba por los efectos, sino de la identidad del caso de las demostraciones matemáticas y el caso de la prueba ontológica. Ahora bien, en todos estos casos, «la naturaleza de mi espíritu es tal, que yo no podría impedirme considerarlas verdaderas mientras las conciba clara y distintamente». El único objeto de las Meditaciones que preceden ha sido el de establecer la validez de este juicio natural. Y si lo que *Meditaciones* ha establecido no fuera verdadero, no por ello dejaría de subsistir el juicio natural, aunque quedando expuesto a la duda metafísica.

aunque lo que | he concluido en las Meditaciones precedentes[9] no resultara verdadero, la existencia de Dios debería ser en mi espíritu *al menos tan cierta como he considerado hasta ahora todas las verdades matemáticas que tienen que ver sólo con los números y las figuras*[10]. 335

En suma, si no se hubiese establecido ya con antelación y gracias a la prueba por los efectos el valor objetivo de las ideas claras y distintas, la prueba ontológica no tendría ni más ni menos valor que las verdades matemáticas.

Apenas si podría *ser más cierta*, pues no escaparía a la duda metafísica más que ellas[11]. Tampoco podría *ser*(lo) *menos*, pues escaparía a la duda fundada en razones naturales en la misma medida que ellas. No podría disminuir su certeza el hecho de que un individuo cualquiera la conozca de manera menos clara que las propiedades de las nociones matemáticas, como la mayor dificultad que experimentamos en establecer la propiedad del cuadrado de la hipotenusa de un triángulo rectángulo no vuelve a esta propiedad menos cierta que la otra, más fácilmente conocida,

---

Así, la prueba ontológica sería por lo menos tan cierta como las demostraciones matemáticas. Pero no se podría afirmar que lo sería mucho más.

9 Las «Meditaciones precedentes»: trátase sobre todo de la Tercera, que establece la validez objetiva de las ideas claras y disitintas mediante la prueba del Dios veraz; pero también de la Primera y la Segunda, en cuanto que éstas condicionan la Tercera; en fin, la Cuarta ha confirmado la validez objetiva de las ideas claras y distintas, mostrando de otra manera que su realidad les hacía escapar al error. Hay que notar los dos «*ahora*» (IX, pp. 50, 52), que subrayan la dependencia tanto de las verdades matemáticas como de la prueba ontológica con respecto a la demostración previa de la validez de las ideas claras y distintas, efectuada en las Meditaciones precedentes.

10 Quinta Meditación, VII, p. 68, l. 23-28, p. 69, l. 1-3; IX, p. 54 (cursivas nuestras).

11 El 25 de noviembre de 1630, Descartes escribe a Mersenne: «Por mí, me atrevo a gloriarme de haber encontrado una prueba que me satisface plenamente y que me hace saber *con más certeza que Dios existe que lo que sé sobre cualquier proposición geométrica...*»: I, pp. 181-182. Esta prueba es la prueba por los efectos, que es «la prueba principal», mientras que la prueba ontológica es sólo «por lo menos *tan cierta*» como una verdad geométrica. El «por lo menos», que le atribuye dubitativamente un ligero privilegio sobre la verdad geométrica, proviene de que, entre las esencias, ella es la más clara y la más distinta. La misma expresión «por lo menos tan cierta» atribuida al argumento ontológico se encuentra ya en el *Discurso*, VI, p. 36, l. 30-31.

de la necesaria oposición del lado más grande del triángulo a su ángulo más grande. Una vez adquirida la demostración y reconocida la propiedad, «estamos tan persuadidos de la verdad del uno como del otro»[12]. Por añadidura, incluso desde este punto de vista, al considerar el orden natural de las nociones se debería reconocer que la propiedad que Dios tiene de existir sería más
336 claramente conocida que cualquier propiedad de una | noción matemática. En efecto, al ser la idea de Dios «la primera y principal»[13] de mis ideas claras y distintas, al ser además intrínsecamente la más clara, puesto que es la más real, es en sí más claramente y más fácilmente conocida[14], ya que viene antes de todas las otras ideas que de ella dependen y participan. Si de hecho parece que no es así, se debe a una circunstancia que le es contingente, a saber, a la aciaga presencia en nosotros de las imágenes de las cosas sensibles. Si es verdad que estas ideas, lejos de incomodarle, ofrecen al matemático una especie de apoyo, al materializar en cierto modo la extensión ante sus ojos, y si es verdad que ellas se avienen a las nociones geométricas, ellas entorpecen la intuición de la idea de Dios, pues son completamente inconvenientes a las ideas metafísicas[15]. Pero una vez reconocida, esta idea se me muestra tan evidente y cierta como las verdades geométricas, que son de hecho más accesibles al común de los mortales. Podremos, pues, afirmar que, *en la esfera de los conocimientos fundados en las esencias*, ella es la más cierta de todas, ya que desde el momento en que la aprehendo percibo que la certeza de las verdades matemáticas y de una manera general de todas las verdades, depende absolutamente de ella y se hace posible por ella[16].

4

En suma, incluso si después de haberse llevado a cabo nos hace alcanzar una certeza más alta que las verdades geométricas, no

12 Quinta Meditación, VII, p. 68, l. 23 y ss.; IX, p. 54.
13 Ibíd., l. 6-9; IX, p. 54.
14 Tercera Meditación, VII, p. 46, l. 15, 18; IX, p. 36; VII, p. 46, l. 27-28; IX, p. 37.
15 Respuestas a las Segundas Objeciones, IX, pp. 122-123.
16 Quinta Meditación, VII, p. 69, l. 5-9; IX, pp. 54-55.

por ello la prueba ontológica se encuentra menos situada *en el interior de la misma esfera*, en cuanto que se halla sujeta a la misma condición previa que esas verdades, es decir, a la demostración del valor objetivo de las ideas claras y distintas. Ahora bien, esta demostración ha sido suministrada por la prueba de Dios por medio de los efectos. Para llevarse a cabo, esta última prueba no ha tenido necesidad de recurrir al valor objetivo de una esencia cualquiera. Sólo apoyándose en la realidad objetiva inmediatamente percibida dentro de la idea en consideración, ésta ha llegado a establecer de manera necesaria como principio de la realidad al Dios veraz, quien aniquila, juntamente con la hipótesis del genio maligno, la duda metafísica concerniente al valor objetivo de los conocimientos matemáticos y, de una manera general, del conocimiento de todas las esencias.

Se comprende, en estas condiciones, que la prueba ontológica deba venir, al interior del orden, | después de la prueba por los 337
efectos; que no deba exponerse en la misma Meditación que esta última. Cada Meditación constituye un eslabón en la cadena de las razones[17]. La Tercera Meditación pertenece al primer eslabón de la cadena de las certezas objetivamente válidas. Ella pone de manifiesto la razón absoluta que, al instaurar la certeza absoluta, fundamenta el valor objetivo de las esencias. La prueba ontológica, al apoyarse en la consideración de una esencia, se halla en el rango de las razones segundas. Ella responde de la razón que fundamenta la verdad apegándose al conocimiento de las esencias. Inscríbese necesariamente en la Meditación que se entrega a la tarea de extender a todas nuestras ideas claras y distintas, sean las que sean, el beneficio de la certeza absoluta que posee la razón primera, a fin de arrancarles así expresamente a la duda metafísica. Una vez destruida esta duda, la tarea que efectivamente se imponía era la de examinar las consecuencias que para los diversos grados del conocimiento se siguen de la instauración de una veracidad universal. En primer lugar, las ideas claras y distintas recuperan el valor objetivo que se les había arrebatado. Y las consecuencias de esta recuperación deben extenderse a todas las esencias: lo mismo a las

17 Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 130, l. 11-16; IX, p. 103.

esencias de las cosas materiales que a la esencia de Dios, que es «la primera» de todas las esencias.

Así, el lugar de la prueba ontológica en medio de una Meditación dedicada expresamente ante todo a la *esencia de las cosas materiales*, aunque desconcertante a primera vista, se manifiesta natural y necesario en cuanto se tiene en cuenta el orden de las razones: la Quinta Meditación está dedicada a las esencias; debe, pues, considerar la esencia de Dios al igual que la de las cosas materiales. Debe utilizar lo que éstas tienen en común, a saber, un valor objetivo asegurado; y secundariamente, precisar lo que tienen de diferente: la finitud de las unas, que implica con toda certeza tan sólo una existencia posible, y la infinitud de la otra, que implica con toda certeza la existencia necesaria.

No podríamos, pues, suscribir la opinión de quienes como Hamelin[18] explican este lugar gracias a «un encuentro inesperado», atribuyéndolo al azar de un acontecimiento biográfico cuya narración haría *Meditaciones*. No obstante su giro personal, el itinerario biográfico de *Meditaciones* no es en modo alguno la historia pragmática de descubrimientos contingentes, sino la cronología necesaria de pasos intelectuales que progresan hacia la verdad en conflicto con los obstáculos sensibles. El «orden de la invención» u «orden del descubrimiento» no es una desconcer-
338 tante | *sucesión* de hallazgos fortuitos, sino un *orden*, es decir, lo mismo que en matemática, la generación necesaria y rigurosa de unas razones por otras. Es, precisa Descartes, el orden según el cual la cosa ha sido «*metódicamente* inventada»; y añade: «*tanquam a priori*»[19]. Sólo la disconformidad entre lo sensible y las nociones metafísicas confiere al proceso filosófico, el cual, para acertar, está obligado a acompañarse de una ascesis intelectual, ese aspecto específico y ese acento personal de *Meditaciones*, ajenos a los tratados geométricos[20].

18 Hamelin, *El sistema de Descartes*, pp. 201-202, nota 1, p. 202.

19 Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 155, l. 22-24; IX, p. 121.

20 Carta a Mersenne, 24 de diciembre de 1640, III, pp. 266-267.

5

Si la validez de la prueba ontológica se halla condicionada lo mismo que la de las matemáticas por la prueba extraída de los efectos; si ésta pertenece, según el orden, a la primera razón y aquélla a la segunda, se concluye que la prueba ontológica, al derivarse de la prueba por los efectos, no puede subsistir sin ésta[21], mientras que ésta puede subsistir sin aquélla. En consecuencia, la prueba por los efectos debe considerarse como la prueba principal e incluso única de la existencia de Dios. Descartes pone expresamente de relieve esta conclusión. «Creo que a todo el mundo es claro que la consideración de la causa eficiente es el primer y principal medio para probar la existencia de Dios»[22]. La prueba mediante la consideración de la causa eficiente es, en efecto, la única capaz de demostrar la validez objetiva de las ideas claras y distintas sin dejar de construirse independientemente de ella. Esta prueba escapa al círculo vicioso, y al fundar la prueba ontológica permite que ésta a su vez escape a él.

6

¿No se puede, empero, en una perspectiva opuesta a la que acabamos de desplegar, pensar que la esencia de Dios es de tal naturaleza y tan diferente de todas las otras que basta con tener de ella una intuición clara y distinta para que percibamos inmediatamente en ella que posee un valor objetivo? En tales condiciones, las conclusiones que de ella podríamos sacar | en relación con sus pro- 339
piedades necesarias valdrían indiscutiblemente para lo mismo, sin que sea necesario referirse en este caso a la primera prueba por los efectos, vista como condición previa para toda afirmación sobre el valor objetivo de nuestras ideas. En otras palabras, la

21 Contrariamente a la opinión de Hamelin, quien declara: «Ella es completamente independiente de la otra...»: Ibíd.

22 Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 238, l. 11-14; IX, p. 184; IX, p. 184; Respuestas a las Primeras Objeciones: «La principal razón...»: VII, p. 101, l. 17; IX, p. 81; Compendio de las Meditaciones: «El principal argumento...»: VII, p. 14, l. 18-20; IX, p. 11.

simple visión de la esencia de Dios bastaría para abolir toda posibilidad de duda metafísica[23]. En efecto, la intuición de la esencia de Dios me obliga necesariamente a atribuir al ser perfecto todas las perfecciones, es decir, no sólo la existencia, sino también la veracidad. En consecuencia, ella me aporta el valor objetivo de la idea y la garantía absoluta de ese valor. Difiere, así, de la intuición de la esencia matemática, la cual no implica ni la necesidad de la existencia de su objeto ni la garantía contra el engaño universal; la cual, por consiguiente, me deja entregado a la duda metafísica tan pronto como su intuición es sustituida por su recuerdo. En suma, si la certeza natural, que se vincula con las ideas claras y distintas, me permite llegar a descubrir en una de esas ideas una verdad de tal índole que no pueda verse amenazada por ninguna duda metafísica, ¿no se halla *ipso facto* la certeza natural de esa verdad necesariamente al abrigo de la duda metafísica? ¿No podrá después, por el mismo hecho, al haber abolido de ese modo la duda en cuestión, liberar de ésta las otras verdades clara y distintamente percibidas y tornar por esa vía metafísicamente cierta toda la ciencia de las esencias?

Ahora bien, ¿no parece ser que Descartes desarrolla expresamente esta conclusión al final de la Quinta Meditación? Señala, en efecto, primero, que el recuerdo de la evidencia es afectado por la duda metafísica cuando concierne a las verdades matemáticas, pero que escapa necesariamente a ella cuando atañe al conocimiento claro y distinto de la existencia necesaria del Dios perfecto. Luego añade que, una vez adquirido este conocimiento, la duda tampoco puede subsistir en relación con las verdades matemáticas[24].

23 Es la opinión de León Brunschvicg: tendríamos ahí «ese absoluto de verdad que se basta a sí mismo, independientemente del movimiento por el que el espíritu humano ha merecido esa intuición». Cf. *supra*, p. 396 [335], nota 8.

24 «Pero después de haber reconocido que hay un Dios, por cuanto también he reconocido, al mismo tiempo, que todas las cosas dependen de él y que él no es engañador, y por cuanto he juzgado, después de ello, que todo cuanto concibo clara y distintamente no puede dejar de ser verdadero; aunque ya no piense en las razones por las que he juzgado que eso es verdadero, con tal que me acuerde de haberlo comprendido clara y distintamente, no se puede aportar

| Así, pues, la esencia de Dios estaría con respecto a las nociones matemáticas en la misma situación que el *cogito*: el contenido del *cogito* es tal, que me garantiza la certeza de mi certeza. Cuando digo: «Pienso, luego existo», estoy a la vez cierto de esta verdad y cierto de que es imposible que en este caso me equivoque; cuando, por el contrario, digo: «La suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos» estoy cierto de esta verdad, pero no puedo derivar del mismo triángulo nada que me garantice que, en ese caso, la certeza incontrovertible para mí no es engañadora en sí. Ahora bien, cuando digo: «La esencia de Dios contiene necesariamente la existencia» estoy cierto de esta verdad y también de que no estoy engañado en cuanto a tal certeza, pues el objeto, Dios, al ser veraz, garantiza inmediatamente que tal engaño es imposible. Además, puesto que la necesidad de esta idea pertenece a la misma idea, piénsela yo o no la piense, estoy cierto de esta certeza no sólo cuando tengo la intuición actual de tal idea, mientras que la «pienso» (que es el caso del *cogito*), sino incluso cuando me contento con recordarla, sin realizar en la actualidad la intuición racional de las necesidades que ella implica. La necesidad para Dios de existir no proviene sólo de que mi pensamiento tiene, de hecho, en tal instante la intuición de esa necesidad, sino de que veo ciertamente en su naturaleza que él no puede no ponerse por sí desde siempre. Paso así del hecho al derecho y del tiempo a la eternidad. En vez de decir: «Pienso, luego existo, pero sólo por el tiempo en que pienso; y puede ser que cesara de existir si cesara de pensar», debo decir: Dios existe necesariamente, por tanto, eternamente, y no sólo mientras que lo pienso, pues en sí no puede él no causarse eternamente; incluso si de hecho yo dejara de pensar actualmente su idea, ésta no dejaría de implicar siempre en sí misma la necesidad que él tiene de existir. ¿No es esta consideración la que, en los escritos en que sigue el orden sintético (*Principios*[25], 340

ninguna razón contraria que me haga ponerlas alguna vez en duda, y tendré de ese modo una ciencia verdadera y cierta. Y esta misma ciencia se extiende también a todas las otras cosas que recuerde haber demostrado en otro tiempo, como, por ejemplo, a las verdades de la geometría y otras semejantes»: Quinta Meditación, VII, p. 70, l. 10 y ss.; IX, p. 55.

25 *Principios*, I, arts. 5, 13, 14.

Exposición geométrica de las Segundas Objeciones), permite a Descartes empezar por la prueba ontológica y refutar por su medio la duda metafísica que afecta a las ideas matemáticas? En estas condiciones es evidente que la prueba por los efectos ya no tendría que considerarse como una condición necesaria de la validez de la prueba ontológica: ésta se garantizaría a sí misma su propio valor de una manera inmediata.

Sin embargo, Descartes dice lo contrario al comienzo de la Quinta Meditación. Y lo repite bajo otra forma cuando declara a
341 Arnauld | que la prueba por los efectos es no sólo la principal, sino la única. Y en realidad, si al tratarse de Dios el objeto de la idea es tal que garantiza que no podemos engañarnos en cuanto a nuestra certeza de las necesidades que implica este objeto, es a condición de que estemos ciertos de que la certeza de la noción resulta de la necesidad propia del objeto que ella representa, en suma, a condición de estar ciertos de que ella tiene un valor objetivo. Y no puede poseer ese valor sino a condición de que sepamos de antemano que Dios existe.

Dos hipótesis pueden examinarse para resolver esta dificultad.

En primer lugar, acaso no es seguro que la meta de las últimas páginas de la Quinta Meditación sea extraer la validez objetiva de las ideas claras y distintas *sólo* de la prueba ontológica, siendo así que al comienzo de esta Meditación, por el contrario, da esta validez como anteriormente establecida y como condición de la prueba en cuestión. Descartes dice efectivamente, en conclusión[26], que si ignoro que hay un Dios, puedo dudar de esa validez; y que en cuanto reconozco que hay un Dios y que él no es engañador, ya no puedo dudar. ¿Pero se trata allí de desarrollar las consecuencias de la prueba ontológica o sólo de recordar las consecuencias que, en general, se siguen del conocimiento cierto de la existencia de Dios, tal como la ha demostrado la prueba por los efectos y la ha confirmado secundariamente la prueba ontológica? Nada impide ver allí, con ocasión de la prueba ontológica, un recuento general de las consecuencias que infaliblemente se siguen de la certeza de que Dios existe, sea cual fuere la manera en que tal certeza se adquiere.

26 VII, p. 70, l. 10 y ss.; IX, pp. 55-56.

Nos inclinaremos por esta conclusión si comparamos unos con otros los textos de las páginas 55, l. 47[27], 68, l. 21[28] y 69, l. 26[29].

Pero si consideramos el texto de la página 69, l. 10[30], nos veremos llevados a inclinarnos por la otra; sólo que en tal caso, al verse envuelta en un círculo vicioso, la prueba verá comprometida su solidez.

Para explicar | el caso según el espíritu del cartesianismo, convendría comparar en esta segunda hipótesis el final de la Quinta Meditación con los textos de los *Principios* y del *Compendio geométrico* de las Segundas Objeciones, donde la prueba ontológica parece utilizarse para fundamentar la validez de las ideas claras y distintas. Se distinguirían entonces dos posibles actitudes, correspondientes a dos grados de la prueba, según que nos mostremos más o menos exigentes en cuanto a las condiciones de validez. Si tenemos que vérnoslas sólo con un matemático impermeable al ateísmo y que no duda de la veracidad de Dios, la prueba ontológica es suficiente. Si, por el contrario, nos encontramos con un ateo rebelde o con un filósofo escrupuloso y «sagaz», ya no lo es y la prueba por los efectos se muestra como su condición necesaria. Efectivamente, en buena lógica nada puede hacer que una prueba sujeta a una condición dudosa pueda aportar algo distinto que un resultado dudoso; y en retorno, este resultado en sí dudoso nunca podrá transformar la condición dudosa en condición cierta. Dado que la necesidad que me ordena vincular la idea de Dios y su existencia tiene valor objetivo sólo en virtud de la claridad y la distinción de tal idea, la legitimidad de la conclusión exige que la validez objetiva de lo claro y distinto se establezca como cierta e indudable. Pero si esta conclusión sirviera, a su vez, para

342

27 VII, p. 65, l. 4: «*Patet enim illud omne quod verum est esse aliquid; et jam fuse demonstravi illa omnia quae clare cognosco esse vera*», etc., hasta «*Quamquam sane hoc prima fonte*», etc., p. 66, l. 1-2.

28 VII, p. 68, l. 21: «*Sed vero, quacumque tandem utar probandi ratione, semper eo res redit ut ea me sola plane persuadeant, quae clare et distincte percipio*».

29 VII, p. 69, l. 26: Desde «*Sic, exempli causa, cum naturam trianguli considero...*» etc., hasta «*facile tamen potest accidere ut dubitem an sit vera, si quidem Deum ignorem*», p. 70, l. 4; desde «*Possum enim*», etc., Ibid., hasta 70, l. 18.

30 «*Quod enim ad Deum pertinet*», etc., hasta «*Atque quamvis*», etc., p. 69, l. 10.

fundamentar la validez, el círculo sería patente. Incluso si admitimos que la prueba ontológica es intrínsecamente más cierta que toda demostración matemática, el ateo rebelde o el filósofo escrupuloso siempre se verán acosados, en el punto de partida, por la duda metafísica previa concerniente al valor objetivo de las ideas claras y distintas; y esta duda, para superarse, presupone que se tiene certeza de la veracidad divina. Supone, pues, que uno no es ateo o que ha dejado de serlo y que ha demostrado al adversario la vacuidad del ateísmo. En consecuencia, no hay otro medio de conducir al ateo —o a quien finja serlo— a la certeza de Dios que el de hacerle tocar con el dedo, sin ningún recurso al valor objetivo de las ideas claras y distintas, es decir, en virtud de la prueba por los efectos, que la idea de perfecto que él posee dentro de su alma sólo ha podido producirse allí por la acción del mismo Dios; que por tanto Dios existe; que, por el mismo hecho, su idea dentro de mí tiene un valor objetivo, y que su veracidad me garantiza la verdad en sí de las ideas presentes en mi entendimiento.

Además de esto, si se examina la cosa de cerca uno se da cuenta de que el argumento ontológico, tal como lo expone la Quinta Meditación, no se contenta con una referencia general a la demostración previa de la verdad de las ideas claras y distintas. Él envuelve un recurso más preciso a la prueba por la causa eficiente. En | efecto, para prevenir toda disputa sobre el valor objetivo 343
de la idea clara y distinta, Descartes arguye la inmutabilidad, la indeformabilidad, la indivisibilidad de esta idea, la cual, por su resistencia a los esfuerzos de nuestro pensamiento subjetivo —que no puede añadirle ni quitarle nada— certifica que su necesidad es de naturaleza objetiva[31]. Puedo decir de ese modo que si concibo a Dios como necesariamente existente, no es porque «mi pensamiento pueda hacer que ello sea así o que imponga a las cosas alguna necesidad», sino por el contrario porque la misma existencia de Dios me determina a tener este pensamiento[32]. Ahora bien, la inmutabilidad y la indeformabilidad de la «naturaleza verdadera

31 Quinta Meditación, VII, p. 64, l. 10-11, p. 68, l. 18-20; IX, pp. 51, 54; Respuestas a las Primeras Objeciones, VII, p. 117, l. 9 y ss.; IX, p. 92. Cf. Tercera Meditación, VII, p. 51, l. 10-12.

32 Quinta Meditación, VII, p. 67, l. 5-13; IX, p. 53. Cf. *supra* p. 283 [242], nota 174.

e inmutable», su resistencia a mi pensamiento subjetivo, sólo dan testimonio de la verdad de esta naturaleza porque atestiguan su realidad, al ser los signos incontrovertibles de que ella se ha puesto en mí a pesar de mí, y por tanto, de que ha sido causada en mí por Dios. Y esta inmutabilidad, esta indeformabilidad de la idea con respecto a mi pensamiento consciente y voluntario, no podrían considerarse como signos de su objetividad si pudiera evocarse a este propósito la hipótesis tan frecuentemente alegada de una facultad presente en el fondo de mí, capaz de producir inconscientemente lo que aparece como terminado y resistiendo a mi voluntad consciente. De allí se sigue que los criterios de la naturaleza inmutable sólo pueden valer en virtud de la prueba por los efectos, la cual establece que la realidad objetiva de la idea de perfecto debe necesariamente producirse, no por mí sino sólo por el Dios existente. Sólo de allí se puede concluir que todo lo que en las ideas hay de real se establece por Dios en tanto que Dios es el Ser; que, por tanto, esa realidad es en nosotros innata y no inventada y que la verdad de las ideas claras y distintas se funda, por intermedio de su realidad, en la perfección de Dios, que es su principio[32bis].

7

Aunque esta interpretación se justifica por la explicación satisfactoria que da del lugar que ocupa la prueba ontológica en las *Meditaciones*, este lugar, insólito a primera vista, le aporta en reciprocidad una confirmación en cierto modo ostensiva.

Descartes ha insistido demasiado en la importancia del orden para no haber elegido este lugar a propósito. Por una intención bien pensada, sin lugar a duda, no hace figurar esta tercera | 344
prueba junto con las otras en la Tercera Meditación, enteramente dedicada al problema de Dios; trata previamente el problema de lo falso y lo verdadero; y la introduce al fin en la Quinta Meditación, reservada a las esencias matemáticas: «Me ha parecido

32bis M. Gueroult, *Nuevas reflexiones sobre la prueba ontológica*, Paris, ed. Vrin, 1955.

muy razonable —escribe— que las cosas que exigen una atención particular y que deben considerarse separadas de las otras, se pongan en Meditaciones separadas»[33]. Es, pues, evidente que la prueba ontológica y la prueba por los efectos son consideradas por Descartes como cuestiones separadas, mientras que las cuestiones de las verdades matemáticas y la prueba ontológica constituyen una sola ante sus ojos.

Así, pues, la secuencia de las *Meditaciones* certifica, a primera vista, que la prueba ontológica no pertenece a la instauración del primer principio de la ciencia objetivamente válida, sino a sus consecuencias. Y el lugar que ocupa aparece como la ilustración más deslumbrante de la oposición entre el orden de las materias y el orden de las razones, en la que Descartes insiste.

Ahora bien, si Descartes prefiere el orden de las razones se debe a que, según él, el orden de las materias es incapaz de probar adecuadamente:

> Hay que notar, en todo lo que escribo, que no sigo el orden de las materias, sino únicamente el orden de las razones; es decir, que no me propongo aseverar en un mismo lugar todo lo que pertenece a una materia, por cuanto me sería imposible probarla adecuadamente, al haber allí razones que deben derivarse unas de otras desde mucho más lejos; sino que razonando por orden, *a facilioribus ad difficiliora*, deduzco de allí lo que puedo, ora para una materia, ora para otra, lo que constituye, según mi opinión, el verdadero camino para probar la verdad[34].

Así, si la prueba ontológica no se desarrolla en la misma *Meditación* que las otras, es porque el orden excluye que pueda establecerse suficientemente en ese lugar. Sólo puede serlo verdaderamente, en efecto, una vez fundamentada la validez de todas las demostraciones matemáticas, es decir, de una manera general, la validez de todas las relaciones necesarias implicadas en las ideas claras y distintas.

33 Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 130, l. 11-16; IX, p. 103.

34 Carta a Mersenne, 24 de diciembre de 1640, III, p. 266-267. Cf. *supra* p. 17 [20], la cita *in extenso*.

Es, pues, lícito concluir que el lugar que la prueba ontológica ocupa en el seno del orden basta para mostrar que no es una verdad primera sino una verdad segunda; que depende de la prueba por los efectos como de una razón más elevada; que carece de valor si se la aísla de ésta[35]; que presupone unas razones que | no presuponen 345
la prueba por los efectos; que la prueba por los efectos es la prueba fundamental de la existencia de Dios y, a decir verdad, la única; que la prueba ontológica se sitúa en la Quinta Meditación y no en otro lugar en virtud de una necesidad racional; que su caso es el mismo que el de las verdades matemáticas y su certeza del mismo nivel, salvo que, entre las ideas claras y distintas, ella es a la vez «primera y principal» y «más clara y distinta que todas las otras».

8

Pierden, pues, su interés las discusiones relativas a lo que ciertos autores han llamado el aspecto sintético o el aspecto analítico de la prueba.

Se ha creído poder señalar que Descartes presenta la prueba *a priori* de dos maneras diferentes. En *Discurso*, *Meditaciones* y *Principios* aparece —según matices diversos— como inmediatamente aprehendida por intuición. En las Primeras y Segundas Respuestas se manifiesta como un razonamiento silogístico en forma: *Mayor*: «Lo que vemos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza o a la esencia, o a la forma inmutable y verdadera de una cosa, puede decirse o afirmarse de esa cosa con verdad». *Menor*: «Clara y distintamente se concibe que la existencia pertenece necesariamente a la naturaleza de Dios». *Conclusión:* «Dios existe»[36].

35 «Creo efectivamente que es conforme con el pensamiento cartesiano añadir que prueba *a posteriori* y prueba *a priori* pierden su virtud demostrativa cuando se tiene la imprudencia de aislar ésta de aquélla»: Brunschvicg, «Matemática y metafísica en Descartes», en *Revista de Metafísica*, 1927, p. 312. Sería más exacto decir que «la prueba *a priori* pierde su virtud demostrativa cuando se tiene la imprudencia de aislar ésta de aquélla»: la prueba *a priori* no es, en efecto, de ninguna ayuda para las pruebas *a posteriori*.

36 Respuestas a las Primeras Objeciones, pp. 149-150; IX, p. 117; Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 11, l. 22 y s., p. 116, l. 1-7; IX, pp. 91-92.

L. Brunschvicg[37] ha considerado estos dos procedimientos como impuestos por dos actitudes diferentes del espíritu humano, y aun por «dos estructuras incompatibles de la inteligencia»: la una «se funda en una necesidad lógica que va a través de las diversas proposiciones de un razonamiento; la otra es una necesidad de implicación inmediata en que se funden en la intuición de un acto los dos términos de un solo juicio».

Pero si examinamos estos dos aspectos, vemos que su diferencia se reduce a muy poca cosa.

En efecto, en las exposiciones llamadas analíticas, la intuición inmediata de la implicación necesaria de la existencia en
346 la esencia de | lo infinitamente perfecto siempre va precedida de una referencia al caso de las ideas matemáticas, con miras a establecer que el de la idea de Dios es idéntico al de éstas. Es así como, en el *Discurso*, después de haber considerado el objeto de los geómetras y sus demostraciones, y observado que la certeza que se les atribuye «*se funda en que se las concibe con evidencia*», Descartes pasa a la idea del ser perfecto y encuentra

> que la existencia se comprende allí de la misma manera en que se comprende en la del triángulo que sus tres ángulos son iguales a dos rectas, o en la de la esfera, que todas sus partes están igualmente distantes de su centro, o incluso de una manera más evidente [pues se trata, como veremos, de una relación aún más simple]; por consiguiente, es por lo menos tan cierto que Dios —que es ese ser tan perfecto— es o existe como podría serlo cualquier demostración de geometría[38].

En *Principios* se refiere al ejemplo de la igualdad de los ángulos del triángulo a dos rectas[39]. Esta identificación con el caso de las matemáticas es indiscutiblemente para Descartes la que hace al

37 Brunschvicg, «Matemática y metafísica en Descartes», en *Revista de Metafísica*,1927, p. 310.

38 *Discurso*, Cuarta parte, VII, p. 36, l. 18-31.

39 «Y porque ve que en la idea que tiene de triángulo necesariamente se contiene que sus tres ángulos son iguales a dos rectas, ella se persuade absolutamente de que el triángulo tiene los tres ángulos iguales a dos rectas; así mismo,

argumento válido. Ahora bien, ¿qué hacen con su silogismo las Primeras y las Segundas Respuestas si no estipular explícitamente que el argumento carecería de valor si el caso de la idea de Dios no se identificara con el de las otras ideas claras y distintas bajo el aspecto del valor objetivo que hay que reconocer a la necesidad de sus implicaciones internas?[40]. Sin duda, esta estipulación se hace, en el caso que nos ocupa, no por una simple referencia al caso de las ideas matemáticas sino por la subsumpción mediante un silogismo del caso particular de la idea de Dios bajo el general de todas las ideas claras y distintas. Se puede admitir que aquí se hace una concesión a los hábitos de razonar propios del lector escolástico. Pero tal concesión modifica sólo los preliminares del argumento, no el argumento como tal. Se trata siempre, tanto aquí como allí, de recordar la condición sin la cual éste carecería de valor. Que esta rememoración se haga de una u otra manera, ello no cambia en nada la prueba, que se limita a venir a continuación.

9

La pregunta que de ese modo se plantea inmediatamente es la de saber dónde reside la *prueba*. ¿Reside en el silogismo que reduce el | caso particular de Dios al caso general de las ideas claras y 347
distintas? En tal hipótesis, toda la prueba consistiría únicamente en abrir los ojos de las mentes ciegas a la identidad del caso de las verdades matemáticas o de las ideas claras y distintas con el de la idea de Dios. Después de verse llevado a reconocer que la esencia de Dios es, al igual que las esencias matemáticas, una idea clara y distinta, el ateo —o el escolástico— que nunca ha rehusado inclinarse ante las necesidades de las ideas matemáticas se verá obligado a inclinarse también ante la necesidad de la existencia de Dios. Se verá llevado a conceder a la esencia de Dios el valor

sólo porque percibe que la existencia necesaria se contiene en la idea que tiene de un ser absolutamente perfecto, debe concluir que este ser completamente perfecto es o existe»: *Principios*, I, art. 14.

40 Respuestas a las Primeras Objeciones, IX, p. 91; Respuestas a las Terceras Objeciones, IX, p. 128.

objetivo que naturalmente reconoce a las esencias geométricas, y ello por la fuerza de un razonamiento vertido en las formas silogísticas tradicionales, que obliga a su atención a ver en la idea de Dios el mismo valor de necesidad que el que hasta ahora había reconocido siempre, sin esfuerzo, a las ideas geométricas. Y si en un caso ha sido necesario un esfuerzo y en el otro no, se debe a que las ideas sensibles, al avenirse con las ideas matemáticas, nunca han distraído la mente de las necesidades que éstas poseen, mientras que, al desavenirse con la idea de Dios, le han impedido tener la intuición directa de la misma.

Si ello es así, al ser el silogismo inútil para demostrar a los espíritus lúcidos, que lo ven desde el primer instante, que a la idea clara y distinta de Dios no podría negarse el valor objetivo que de derecho corresponde a toda idea clara y distinta —en particular a la idea matemática—, se podrá decir con Descartes que la conclusión de este silogismo («Por consiguiente, es verdadero afirmar que la existencia necesaria pertenece a la esencia de Dios y que Dios existe») puede «reconocerse sin prueba por quienes están libres de todo prejuicio»[41].

Pero queda por saber si la prueba del argumento ontológico, caso de que éste la comporte, puede alguna vez residir allí. Porque demostrar o enunciar la condición que torna válida una demostración no es llevar a cabo tal demostración. Sea, por ejemplo, una verdad matemática necesaria: la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectas. Puedo decir que para que la demostración de este teorema sea válida, hay que estar cierto de que todo lo que es claro y distinto es verdadero. Y para hacer que una mente débil capte adecuadamente esta condición, podría introducir el enunciado de este teorema en el siguiente silogismo:

> Todo lo que es claro y distinto es verdadero; pero veo con cla-
> 348 ridad que la noción de triángulo implica necesariamente | que la
> suma de sus ángulos es igual a dos rectas (efectuando, por ejemplo, la construcción clásica sea mediante las paralelas, sea mediante la inscripción del triángulo en el círculo); por consiguiente,

41 Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 164, l. 2-5, p. 167, l. 5-7; IX, pp. 127, 129.

es verdad que el triángulo tiene ángulos de tal índole que su suma es necesariamente igual a dos rectas.

Salta a la vista que este silogismo es perfectamente inútil para un espítu normal; pero no salta menos a la vista que no resulta de ello en absoluto que, de no darse este silogismo, el teorema se conoce sin prueba. En efecto, la prueba reside en otra parte, a saber, en la demostración del mismo teorema; y tal demostración se lleva a cabo con ayuda de construcciones auxiliares. Lo mismo ocurre con el argumento ontológico. Es completamente inútil recurrir a una pretendida demostración que apunte a establecer que aquél tiene fundamento sólo a condición de atribuir a la idea de Dios el valor objetivo propio de las ideas claras y distintas: esto puede descubrirse de suyo. Pero establecer esta inutilidad no es en modo alguno probar de esa manera que la menor del silogismo, que en este caso constituye todo el enunciado del argumento, a saber, que «el ser soberanamente perfecto implica necesariamente la perfección de existir», pueda conocerse sin prueba. Sólo equivale a establecer que no hay necesidad de prueba para poner en evidencia que esta menor (conózcase sin demostración, gracias a la intuición inmediata de una relación necesaria, o deductivamente, mediante un razonamiento más o menos silogístico) sólo puede fundamentar una afirmación objetivamente válida a condición de reconocerle el valor objetivo propio de todas las ideas claras y distintas.

Así, pues, todas las bellas consecuencias que se ha creído poder sacar —en relación con las diversas estructuras del espíritu humano— de la forma analítica o sintética que adopta la indispensable suposición prejudicial del valor objetivo de las ideas claras y distintas están desprovistas de significación, ya que el argumento ontológico, sea en sí demostrable o indemostrable, reside en otra parte que en la rememoración previa de la condición que le otorga su valor, puesto que no podría estar en sí interesado por las diversas formas que puede adoptar dicha rememoración.

Así, para poder afirmar con verdad que la existencia necesaria de Dios se percibe sin prueba a partir de su esencia, es preciso que la misma menor, es decir, el enunciado del argumento, se manifieste como inmediatamente evidente por sí misma, en suma, como un *axioma*. Ahora bien, el argumento parece requerir por

el contrario una demostración propiamente dicha, la cual constituiría, ella sí, el cuerpo de la prueba y adoptaría la forma del siguiente silogismo: *Mayor*. Por definición, Dios tiene necesariamente todas las perfecciones; *Menor*: la existencia es una perfección; *Conclu-*
349 *sión*: Dios | posee necesariamente la perfección de existir. Este silogismo se encuentra en la Quinta Meditación[42], un texto que, según León Brunschvicg, manifestaría sin embargo, acaso más que todos los otros, las tendencias del espíritu moderno. En este silogismo, la mayor está constituida por una intuición inmediata, la de la naturaleza de Dios, y la menor por el postulado «la existencia es una perfección»: un postulado que, por lo demás, rechazan los empiristas como Gassendi y rechazarán, igualmente, los filósofos críticos como Kant.

Pero en otros textos, particularmente en el *Compendio geométrico* de las Respuestas a las Segundas Objeciones[43], que L. Brunschvicg considera como particularmente penetrado por el espíritu retrógado de la escolástica, este nuevo silogismo se considera, a su vez, como inútil. Descartes lo reemplaza por la intuición inmediata de lo posible como exigencia de existir, la cual remata, necesariamente, en la existencia cuando el posible en cuestión no es un posible limitado, como es el caso de la esencia infinita. Todo se reduce entonces a una sola proposición que constituye un *axioma*. Y puede decirse legítimamente, en adelante, que la existencia necesaria de Dios se conoce sin pruebas. La menor del primer silogismo (de los textos «sintéticos») y el conjunto del segundo (el de las *Meditaciones*) se reducen al *axioma X*, según el cual:

> En la idea o concepto de cada cosa se contiene la existencia, pues no podemos concebir nada sino bajo la forma de una cosa que existe; pero con la diferencia de que en el concepto de una cosa

42 «Todas las veces que me ocurre pensar en un ser primero y soberano y por así decir, de extraer su idea del tesoro de mi mente, es necesario que le atribuya toda clase de perfecciones, aunque no llegue a nombrarlas todas y a fijar mi atención en cada una de ellas en particular. Y esta necesidad es suficiente para hacerme concluir (luego que he reconocido que la existencia es una perfección) que este ser primero y soberano existe verdaderamente»: Quinta Meditación, IX, p. 53.

43 Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, pp. 166-167; IX, p. 128.

limitada sólo se contiene la existencia posible o contingente, mientras que en el concepto de un Ser soberanamente perfecto se comprende la existencia perfecta y necesaria[44].

Bajo esta última forma, el argumento ya no puede, con toda evidencia, tener su correspondiente en las verdades relativas a las propiedades del triángulo, del romboide, etc., pues estas verdades no son axiomas y requieren una demostración. No por ello es menos comparable con una verdad matemática, con tal que se elija como término de comparación una verdad matemática indemostrable, inmediatamente evidente. Es lo que Descartes especifica, precisamente, en el transcurso de la misma *Exposición geométrica,* en la Quinta Petición:

> En la idea de Dios no se contiene sólo una existencia posible,
> | sino una existencia absolutamente necesaria. Porque sólo a 350
> partir de ella y sin razonamiento alguno, conocerán que Dios existe; no les será sin más pruebas menos claro y evidente que dos es un número par y tres un número impar, y cosas de la misma índole. Pues hay cosas que algunos conocen así, sin pruebas, y que otros sólo entienden mediante un largo discurso y un razonamiento[45].

Así, el conocimiento de la necesidad de la existencia de Dios, aunque sea a título de axioma —conocido sin pruebas— diferente de las verdades matemáticas susceptibles de demostración, como el cuadrado de la hipotenusa, la igualdad de la suma de los ángulos de un triángulo a dos rectas, la inscriptibilidad o la no inscriptibilidad del rombo en el círculo, etc., no por ello deja de ser de la misma naturaleza que el conocimiento de las verdades matemáticas, en general, con tal que se la compare con aquellas que son indemostrables y percibidas en una intuición inmediata. No se puede, pues, decir que cuando Descartes, en la Quinta Meditación, utiliza junto con numerosos ejemplos matemáticos

44 Ibíd., VII, p. 166, l. 14-18; IX, p. 129.

45 Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 164, l. 2-5; IX, pp. 126-127. Cf. también Carta a Mersene, julio de 1641, III, p. 396.

la unión necesaria de los conceptos de montaña y valle, apunta a desvincular su procedimiento del conocimiento matemático a fin de volverlo menos lógico y más intuitivo, «más inmediato y menos discursivo»[46]. ¿Dónde encontrar, en efecto, algo menos «discursivo» que la intuición inmediata de aquello que constituye la paridad o la imparidad de un número? ¿Dónde, por otra parte, encontrar algo más «lógico» que el ejemplo de la montaña y el valle, siendo así que éste constituye para Descartes la expresión típica y más familiar del *principio de identidad y de no-contradicción*? La imposibilidad de pensar la montaña sin el valle revela, en efecto, una relación necesaria entre dos términos que sólo tienen una distinción de razón; que son «dos nombres de una sola y misma cosa»; de modo que sólo se los puede pensar separadamente por una abstracción de la mente que vuelve su conocimiento incompleto y por tanto oscuro y confuso:

> No podemos tener ningún conocimiento de las cosas si no es por las ideas que de ellas concebimos, y por consiguiente, sólo debemos juzgar acerca de ellas según tales ideas, e incluso pensar que *todo lo que repugna a estas ideas es absolutamente imposible e implica contradicción.* Por ejemplo, no tenemos ninguna otra razón para asegurar que no hay montaña sin valle si no es el hecho de que vemos que sus ideas no pueden ser completas
> 351 cuando las consideramos la una sin la otra, | aunque podemos por abstracción tener la idea de una montaña o un lugar por el que se sube de abajo arriba sin considerar por el mismo hecho que también se puede descender de arriba abajo[47].

El ejemplo de la montaña y el valle es, pues, de naturaleza tan lógica como la de cualquier ejemplo matemático, y Descartes lo compara explícitamente con la imposibilidad para nuestro entendimiento de concebir que uno más dos no hacen tres[48] —como lo compara explícitamente con el absurdo del átomo que debiera ser a la vez extenso, es decir, divisible, e indivisible, es decir, inextenso,

46 Alquié, *El descubrimiento metafísico del hombre en Descartes*, p. 226.
47 Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642, III, pp. 476 y s.
48 Carta a Arnauld, 29 de julio de 1648, V, p. 223.

«lo cual implica contradicción»[49]—. Todo lo que se podría decir es que la necesidad que vincula las ideas de montaña y valle es más accesible al vulgo que la necesidad que vincula las nociones matemáticas, porque es menos abstractiva y más familiar y encuentra un apoyo explícito en la imaginación de las cosas particulares. De la comparación geométrica a la comparación con la montaña y el valle no hay un tránsito de lo discursivo a lo intuitivo, sino de un concepto de entendimiento puro, realizable bajo la forma más alta de la imaginación, a un concepto de cosa particular que el sentido ejemplariza por sí mismo en la forma más baja pero al mismo tiempo más elocuente de esa imaginación[50]. Es, pues, más adecuada para persuadir al común de los seres humanos, es decir, a las mentes que por estar excesivamente supeditadas a los sentidos, no están «libres de todos los prejuicios».

El pensamiento último de Descartes es, pues, a no dudarlo, que el argumento ontológico no comporta una prueba y que reside por completo en la percepción directa de una relación necesaria incluida en una esencia inmediatamente aprehendida por la intuición; pero no por ello deja de ser enteramente comparable con las verdades matemáticas, al menos con aquellas que son indemostrables.

Que este argumento sea aún más cierto que ellas, por concernir a la más simple, a la más clara y a la más distinta, a la vez que a la «primera y principal» de las ideas, no hace que el conocimiento que tengamos de ella sea de otra índole y pertenezca a otra esfera. Éste se mantiene sujeto a la misma servidumbre, es decir, a esa condición prejudicial del valor objetivo de la idea.

| No podríamos, pues, afirmar respecto a él nada válido en 352
sí, fuera de nuestra concepción, si ignoráramos que Dios, capaz de crear otras verdades que las concebidas por nuestro entendimiento, es, por su veracidad, incapaz de crear otra cosa que lo que nos ha hecho concebir clara y distintamente. Es cierto que para mí la existencia

49 Carta a Gibieuf, ibíd., III, p. 477.

50 Descartes distingue en la imaginación dos grados: el superior o imaginación de las figuras geométricas (*ideae intellectae*) y el inferior, en el que ella se funda en las ideas adventicias (*ideae sensu perceptae*): Sexta Meditación, VII, p. 73, l. 18-20; IX, p. 58. Ahora bien, la montaña y el valle son ideas adventicias.

de Dios es inseparable de su esencia, con tanta certeza como que el valle es inseparable de la montaña: ¿pero *no podría Dios hacer una montaña sin valle*? ¿Corresponde la imposibilidad en mi concepción a una imposibilidad en las cosas en sí? De esta duda no podría salir nunca si no supiera que Dios no puede engañarme en lo que me enseña clara y distintamente:

> Por lo que a mí toca, me parece que de ninguna cosa debe decirse nunca que es imposible para Dios, pues al depender todo lo que es verdadero y bueno de su omnipotencia, *ni siquiera* me atrevo *a decir que Dios no puede hacer una montaña sin valle o que uno más dos no son tres*; sino que me limito a decir que me ha otorgado un espíritu de tal naturaleza, que no podría concebir una montaña sin valle o que la suma de uno y dos no hace tres, etc. *Y sólo digo que tales cosas implican contradicción en mi concepción*[51].

Mientras ignore que Dios existe y que su misma omnipotencia descarta que haya puesto en mí ideas claras y distintas capaces de engañarme, es decir, que no correspondan a la verdad de las cosas, que en sí podría haber hecho diferente, debo contentarme con esta conclusión: «La naturaleza de mi espíritu es tal que me es tan imposible concebir a Dios sin existencia como una montaña sin valle»; y por consiguiente, «no debo atreverme a decir» que esta «contradicción en mi concepción» trae consigo, inevitablemente, una imposibilidad en la cosa fuera de mi entendimiento; «no debo atreverme a decir» que Dios existe necesariamente en sí tal como mi entendimiento lo concibe. Para «atreverme a decirlo» es preciso que sepa que mi concepción tiene un valor objetivo; lo cual sólo ha podido establecerse por la Tercera Meditación.

10

Se comprende que yo pueda afirmar, a la vez, tanto que la existencia necesaria de Dios se conoce sin pruebas, por la sola inspección de su esencia, en cuyo caso es esta verdad un axioma aprehendido

51 Carta a Arnauld, 29 de julio de 1648, v, p. 223.

por la intuición, e incluso que es, en virtud del elevado grado de claridad propio de su esencia, la cosa mejor conocida del mundo y la más fácilmente cognoscible, como también, sin embargo, que sólo puedo | llegar a establecer tal existencia mediante una 353
demostración larga y difícil.

En primer lugar, no tengo la intuición del *mismo Dios*, como tengo la de mi propio yo. Sólo tengo la intuición de su idea, que pretende reflejar su ser, como tengo la intuición de la idea de triángulo. En consecuencia, no sólo me es necesario un primer esfuerzo para retirar los velos sensibles, a fin de reencontrar su idea, de la misma manera como debo retirar los sentidos a fin de aprehender mi propio yo; sino que debo, además, realizar un segundo esfuerzo para remontar de la idea a la cosa, probar que la idea representa la cosa y que tal cosa existe; probar, por tal vía, que la idea tiene un valor objetivo y que, por añadidura, la existencia cierta de esa cosa, que es el Dios bueno y veraz, garantiza el valor en cuestión no sólo a esta idea, sino a todas las demás. En suma, después de haber percibido efectivamente la idea, me es preciso establecer que ésta no es engañadora.

Dios aparece, pues, como objeto de un conocimiento que, por una parte, es más evidente, más cierto y más fácil que el de nuestra alma y, por otra, exige un esfuerzo dos veces más considerable que este último. Así mismo, el conocimiento de mi alma, más fácil que el del cuerpo, parece, desde otro punto de vista, requerir más esfuerzo que el conocimiento del cuerpo, que el vulgo percibe y afirma antes que el alma. Volvemos a encontrar aquí la doble significación de los términos *fácil* y *difícil*. Lo que es más fácil para la ciencia es lo más difícil para quienes están fuera de la ciencia y deben vencer laboriosamente el obstáculo de los sentidos para elevarse a la altura del primer principio, a partir del cual se desarrolla la verdadera concatenación *a facilioribus ad difficiliora*.

Vemos, pues, conciliarse declaraciones que a primera vista parecían contradictorias. A los autores de las Segundas Objeciones, Descartes afirma que, por la consideración de su esencia, «Dios puede conocerse sin prueba»[52]. Al marqués de Newcastle

52 Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 164, l. 2-5, p. 167, l. 5-7; IX, pp. 127-129.

afirma que el conocimiento de Dios es «una percepción confusa y dudosa que nos cuesta mucho trabajo»[53]. Es completamente evidente, por una parte, que podemos conocer la existencia necesaria de Dios de manera directa, por la intuición de su esencia y, por otra, que como no tenemos la intuición de Dios mismo sino de su idea, como no está presente *él mismo* en nuestra mente, sólo podemos establecerlo «por la fuerza de la argumentación», 354 contrariamente a lo que ocurre para la | existencia de mi yo, presente ella misma dentro del *cogito*[54]. Nunca podría, en efecto, extraer de la intuición de la idea de Dios nada que fuere cierto si no hubiese demostrado, por un proceso largo y difícil (el de la Tercera Meditación), el valor objetivo de esta idea captada por mi intuición. Y al afirmar desde el comienzo que el argumento ontológico sólo es válido a condición de que se haya probado ya el valor objetivo de las ideas claras y distintas, la Quinta Meditación confirma que la «principal y por así decir única» prueba de la existencia de Dios es la que suministra la Tercera Meditación.

11

Si retornamos ahora los diferentes textos que hemos opuesto como analíticos y sintéticos, se constatará que todos están de acuerdo, pues unos y otros rememoran la misma noción prejudicial de la prueba ontológica. Sólo que no todos la rememoran de la misma manera. A este respecto, se los puede clasificar en tres grupos:

1. Los textos llamados «sintéticos»[55] (Respuestas a las Primeras y a las Segundas Objeciones). Mediante un silogismo, éstos

53 Carta al marqués de Newcastle, marzo-abril de 1648, V, pp. 136-137.

54 Ibíd.

55 Los calificativos *analítico* y *sintético* sólo son utilizados por Descartes para caracterizar las dos especies de orden en la concatenación de las razones de su sistema, no para caracterizar los diversos modos de presentación de sus pruebas de la existencia de Dios. La utilización de esos términos para este uso es de L. Brunschvicg, calificándose el argumento ontológico de analítico cuando se presenta como la percepción inmediata de la propiedad necesaria de una esencia, y sintético cuando esta propiedad se le lleva como desde afuera, en virtud de un silogismo fundado en una mayor universal.

se esfuerzan por obligar a las mentes obtusas a examinar con el mismo criterio la esencia de Dios y las esencias matemáticas, a otorgar a aquélla, en virtud de su claridad y distinción, lo que por la misma razón conceden espontáneamente a éstas, es decir, la verdad de las propiedades que ella incluye necesariamente. El argumento se inserta entonces en un silogismo y adopta la forma de una demostración que, en realidad, es puramente ficticia, un simple artificio de la enseñanza destinado a hacer que una verdad elemental penetre en *mentes débiles* sirviéndose de sus hábitos de razonar; un artificio del mismo orden que el recurso al ejemplo sensible de la montaña y el valle, destinado a facilitar a las mentes obnubiladas por la imaginación, la intuición de una verdad del entendimiento.

2. Los textos llamados «analíticos» (*Discurso, Principios*). Se dirigen a las mentes lúcidas. Sólo aportan una breve rememoración del valor objetivo naturalmente atribuido a las ideas claras y distintas. Esta brevedad basta a inteligencias | rápidas, que perciben de inmediato la necesidad de reconocerle a la esencia de Dios el privilegio que confieren *naturalmente* a las esencias matemáticas. 355

3. El texto de la Quinta Meditación. Ocupa un lugar aparte. Al referirse a la Tercera Meditación, se dirige a los espíritus filosóficos. No se contenta con recordar que puesto que la noción de Dios, al igual que las ideas matemáticas, es una idea clara y distinta, el argumento tiene fundamento sólo a condición de admitir el valor objetivo de todas estas ideas. Especifica, además, que esta misma condición debe demostrarse y que por añadidura lo ha sido con amplitud (*fuse*). Esta demostración ha sido necesaria para las mentes filosóficas, pues sin ella no hubiesen podido retomar respecto a las esencias en general, incluidas las esencias matemáticas, esa actitud de convicción espontánea que tenían naturalmente, pero que la hipótesis del genio maligno, por intermedio de la duda metafísica, les había hecho perder de una manera artificial. Esta demostración, que es la de la Tercera Meditación, no es, como la argumentación silogística de los textos «sintéticos», verbal y fútil sino profunda y metafísica. Es por ello que, sin dejar de responder en particular a las preocupaciones de las mentes filosóficas, también es útil a las mentes de toda clase. Ninguna mente, filosófica o no, duda naturalmente del valor objetivo de las ideas

matemáticas; además, las mentes filosóficas creen que la idea de Dios es clara y distinta como las ideas matemáticas; pero, llevadas por la *duda metafísica* a poner en tela de juicio el valor objetivo de todas las ideas, también han tenido que dudar del valor de la idea de Dios. En cuanto a las mentes ofuscadas por los prejuicios y las imágenes de los sentidos y que no se elevan a la filosofía, creen naturalmente en el valor objetivo de las ideas matemáticas; nunca han pensado dudar de él; son en cambio llevadas a dudar naturalmente del valor objetivo de la idea de Dios, porque no ven que ella es, con el mismo título que las nociones matemáticas, una verdadera esencia. Al igual que las mentes filosóficas, dudan de Dios pero de otra manera y por otras causas. Dudan involuntariamente, por miopía intelectual, no voluntaria y metafísicamente, por exigencia científica.

La prueba por los efectos satisface, a la vez, a las necesidades de los unos y los otros; pues al establecer que la idea de Dios tiene una realidad objetiva tan rica que sólo Dios puede ser la causa de ella, aniquila la duda metafísica que conducía a las mentes filosóficas a rechazar el valor objetivo de todas las ideas; y al mismo tiempo, puesto que de ello resulta que la idea de Dios tie-
356 ne aun más realidad objetiva que cualquier idea matemática, | y es en consecuencia conocida más clara y más distintamente que ninguna de ellas[56], obliga a la mente chata del ateo a reconocer que lo que concede naturalmente a las esencias matemáticas, a saber, el valor objetivo, debe concederse también, aun con más razón, a la esencia de Dios. De este modo, la duda con respecto a Dios, sea metafísica y debida a la reflexión en el fundamento de la certeza, o natural, es decir, debida a la acción ofuscadora de la imaginación, se destruye en todo caso.

12

¿Por qué, si la prueba ontológica viene necesariamente en el orden de las razones después de la prueba por los efectos, estando

56 «Por su naturaleza, ellas [las primeras nociones de la metafísica] no son menos claras e incluso son a menudo más claras que las que consideran los geómetras»: Segundas Respuestas, VII, p. 157, l. 8-10; IX, p. 122.

como está condicionada por ella, se coloca dos veces antes de ella, en Exposición geométrica de las Segundas Respuestas y en *Principios*? El mismo Descartes se ha explicado a este propósito. Estas dos últimas obras siguen el orden sintéticos de las razones, mientras que *Meditaciones* —al igual que *Discurso*— sigue el orden analítico[57]. Además, Descartes ha especificado que el orden analítico es el orden verdadero[58]. Por otra parte, en las exposiciones de *Meditaciones* | y el *Discurso*, y cada vez que alude a la 357

57 «Aliud autem illud argumentum Medit. va. procedit *a priori* et non ab effectu. Illud autem in *Meditationibus* sequitur hoc argumentum quia auctor illa duo ita invenit ut hoc praecedat, quod in hac Meditatione deducit, aliud autem sequatur. In *Principiis* autem, illud praemisit, quia alia est via et ordo inveniendi, alia docendi; in *Principiis* autem docet et synthetice agit»: Conversación con Burman, v, p. 153. La traducción de este pasaje por Adam es defectuosa y debe corregirse como sigue: «En la Quinta Meditación, esta otra prueba procede *a priori* y no va del efecto a la causa. En *Meditaciones* viene después de las pruebas de la Tercera, porque el autor ha descubierto estas dos pruebas de tal manera que la prueba por los efectos precede a la que ha deducido en la Quinta, y esta última le sucede. Pero en *Principios* ha colocado ésta en primer lugar, porque el método y el orden de la invención difieren del método y el orden de la exposición; ahora bien, en *Principios*, expone y procede sintéticamente».

58 «Por mi parte, he seguido la vía analítica en *Meditaciones*, por cuanto me parece la más verdadera y la más adecuada para enseñar»: Respuestas a las Segundas Objeciones, IX, I, p. 122. Pero en la Conversación con Burman (v, p. 153), Descartes caracteriza el orden sintético como el que conviene a la enseñanza. ¿Cómo conciliar estas dos afirmaciones? Resulta que hay dos especies de enseñanza: 1°) la alta enseñanza, dirigida a «aquellos que quieran hacer el esfuerzo de meditar conmigo y considerar las cosas con atención»; apunta a obtener del lector una intelección del todo tan perfecta como si él mismo la hubiera inventado; pone de relive las verdaderas dificultades, la concatenación interna de las nociones, y pasa rápidamente sobre las dificultades menores; se dirige a aquel que quiere menos aprender que comprender; 2°) la vulgarización, la exposición resumida y sinóptica de los resultados, dispuesta en un orden que alivia la memoria y la atención, es el manual o tratado escolar, «el compendio». Este compendio puede, por otra parte, admitir largos discursos y razonamientos, economizados por la Meditación, pues, al dirigirse a espíritus débiles, el filósofo está obligado a «distinguir tantas proposiciones diversas cuantas cosas haya que señalar en la dificultad propuesta», a fin de que «se detengan por separado en cada una y se les pueda citar luego, para advertirles sobre aquellas en las que deban pensar». De ahí el empleo de definiciones, demostraciones, razonamientos, silogismos, etc. Pero este método, que permite un saber extrínseco, impone tal saber a pesar de los prejuicios más que disiparlos; nos expone,

prueba por los efectos, Descartes no deja de presentarla como la principal y la que se basta a sí misma. Por el contrario, en Segundas Respuestas y *Principios* no deja de hacer seguir a la exposición de la prueba *a priori* una observación que concierne a las dificultades prejudiciales de esta prueba, y de indicar implícitamente (en *Principios*)[59] o explícitamente (en Exposición geométrica de las Segundas Respuestas)[60], que es urgente aportar otro destino de ella para resolverlas. En una palabra, tanto aquí como allí, la

---

pues, al contrasentido. Es, en consecuencia, poco apropiado a las cuestiones metafísicas, en las que la disconformidad entre las nociones y los sentidos suscita prejuicios que el geómetra ignora. Esta oposición de las dos clases de enseñanza es claramente señalada por las Segundas Respuestas: «El análisis muestra el verdadero camino por el que una cosa ha sido *metódicamente* inventada, y hace ver cómo los efectos dependen de las causas; de modo que si el lector quiere seguirlo y echar cuidadosamente la mirada sobre todo lo que contiene, no entenderá menos perfectamente la cosa así demostrada y no la volverá menos suya que si él mismo la hubiere inventado. Pero esta clase de demostración no es apropiada para convencer a los lectores pertinaces y poco atentos; pues si se deja escapar la menor de las cosas que propone sin poner atención en ella, no aparecerá la necesidad de sus conclusiones; y en él no se suele exponer muy ampliamente las cosas que son bastante claras por sí mismas, pese a que es en éstas en las que ordinariamente hay que poner mayor cuidado. La síntesis, por el contrario, por una vía completamente diferente y como examinando las causas por los efectos (aunque la prueba que contiene sea con frecuencia de los efectos por las causas [a]), demuestra en verdad muy claramente lo que se halla contenido en sus conclusiones y se sigue de una larga sucesión de definiciones, postulados, axiomas, teoremas y problemas, a fin de que, si se le niegan algunas consecuencias, haga ver cómo se hallan éstas contenidas en los antecedentes, y arranque el consentimiento del lector, por obstinado y pertinaz que sea; pero no da, como la otra, entera satisfacción al espíritu de aquellos que desean aprender, pues no enseña el método por el que la cosa ha sido inventada (...) Por mi parte, he seguido la vía analítica únicamente en mis *Meditaciones* (...) mientras que en cuanto a la síntesis (...) aunque en lo tocante a las cosas que se tratan en la geometría pueda ser útilmente puesta después del análisis, no conviene tanto, sin embargo, a las cuestiones pertenecientes a la metafísica...», etc., hasta el fin de la Respuesta a las Segundas Objeciones, IX, pp. 121-122. [a] Por ejemplo la prueba de la existencia de Dios por los efectos, que en el orden sintético tiene lugar después de la prueba por la esencia. En efecto, la esencia de Dios es de suyo primera en relación con la idea de Dios impresa en mi espíritu. En sí, esencia y existencia de Dios preceden a tal impresión.

59 *Principios*, I, art. 16.

60 Respuestas a las Segundas Objeciones, «Exposición geométrica», fin de la Primera proposición.

prueba por los efectos se mantiene como condición última de la validez de la prueba ontológica: sólo que esta condición se indica a veces antes, a veces después. El verdadero orden la aduce antes: asciende de las condiciones que vuelven | válida la afirma- 358
ción de la cosa al establecimiento de la misma cosa.

Completamente derivada y subordinada en tanto *verdad de la ciencia*, la prueba ontológica es, en cambio, independiente y primera en tanto *verdad de la cosa*. Es por ello que el orden sintético de las razones, que expresa el orden real de la dependencia de las cosas, debe colocarla antes de la prueba por los efectos. Por la prueba *a priori* nos situamos en la esencia íntima de Dios y no conocemos sólo que existe, sino cómo y por qué: aprehendemos su existencia no por referencia a nosotros, sino por referencia a él mismo. La infinitud de su esencia no revela sólo la necesidad y por tanto la eternidad de su existencia, sino que da la razón de esta *causa sui* que la segunda prueba había llegado a establecer sólo en relación con nuestra incapacidad para autocrearnos. Por otra parte, la reflexión sobre la voluntad divina nos revela que ésta no podría ser ni infinitamente libre ni infinitamente poderosa si se limitara a la nada y se negara a darse el ser[61]. Así, pues, esta necesidad de existir que a manera de una necesidad geométrica deriva de la definición de una esencia, es sólo la otra cara de una libertad que *no puede* negarse el ser en virtud de su misma omnipotencia e infinidad.

Esta primacía de la prueba *a priori* en el orden de las *verdades de la cosa* no suprime, sin embargo, su completa subordinación en el orden de las *verdades de la ciencia*. Si el objeto de la filosofía es promover una certeza inconmovible y descubrir el fundamento de esa certeza, entonces la primera de las verdades debe constituirse en la más elevada verdad de la ciencia, es decir, en aquella que, satisfaciendo todas las condiciones de la certeza, la fundamenta definitivamente para sí y para todas las otras verdades. Tal es el caso de la verdad aportada por la primera prueba por los efectos. Y esta prueba debe aparecer de este modo como «la principal e incluso única». Sin ella, no sólo la prueba *a priori*,

61 Cf. tomo II, cap. X, «Teoría general de la posibilidad».

sino la validez de la ciencia en su conjunto caerían en la incertidumbre. Sin la prueba *a priori*, por el contrario, nuestro conocimiento de Dios sería ciertamente menos completo que lo que podría y debería ser; pero se mantendría igualmente indudable, al tiempo que el mismo edificio de la ciencia en su conjunto se mantendría inconmovido.

Sólo se puede ir más allá de la advertencia explícita de Descartes y hacer de la prueba *a priori* la prueba principal si se desconoce la distinción fundamental de la verdad de la ciencia y la verdad
359 de la cosa, y se olvida que para Descartes | lo más importante no reside en los principios de las cosas, objeto de nuestro conocimiento, sino en los principios que vuelven este conocimiento cierto y hacen de él una *ciencia* en el sentido propio y estricto del término.

13

La subordinación explícita de la prueba ontológica a la prueba por los efectos tiene consecuencias importantes.

En primer lugar, arruina, como hemos visto, aquella en la que insistirá Kant y que consiste en negarle todo valor objetivo[62]. Refuta anticipadamente la crítica de Kant y Vico, que denuncian su orgullosa pretensión de encerrar la naturaleza de Dios en las necesidades de nuestro entendimiento.

Considerada en sí misma y separada de la prueba por los efectos, la prueba ontológica parece justificar esta última objeción. En efecto, en la Carta a Mersenne, en la que aboga por la libre creación de las verdades eternas, Descartes había opuesto de manera tajante las verdades matemáticas y la verdad de la existencia de Dios. Las había situado en dos planos radicalmente diferentes. Parecía entonces que quienquiera que se atenga al nivel de la necesidad de las esencias es incapaz de encontrar al verdadero Dios y debe *empequeñecerlo* ineluctablemente, reduciéndolo al plano inferior de las necesidades de nuestro entendimiento. Quien procede

62 Kant, *Krit. der r. V.*, «Trans. Dial.», I, II, cap. III, Cuarta sección: «La necesidad incondicionada de los juicios no es una necesidad absoluta de las cosas» (ed. Hartenstein), III, p. 406.

de esta manera se ve llevado a hacer que se desvanezca por completo la potencia incomprensible de Dios, a aniquilar su libertad, a someterla, como Júpiter y Saturno, al Styx y a los hados. El recurso a la necesidad de las esencias remata, pues, en el ateísmo. La verdadera vía consiste, pues, en empezar por renunciar a esta necesidad esencial, para poner en claro la incomprensible potencia de Dios. Se descubrirá entonces que esta potencia domina dichas necesidades, porque es su causa. Nos daremos cuenta de que, por el mismo hecho, ella se libera de éstas. Aunque es posible comprender la necesidad de las esencias partiendo de la incomprensibilidad del Dios que las ha instituido, es en cambio imposible llegar a concebir la incomprensibilidad divina a partir de esta necesidad, que sólo es interior a nuestra facultad de comprender:

> Y por cuanto conciben fácilmente las verdades matemáticas y no la de la existencia de Dios, no es de maravillarse que ellos [los ateos] no crean que aquéllas dependan de ésta. Pero deberían juzgar por el contrario que, puesto que Dios es una causa
> | cuya potencia sobrepasa los límites del entendimiento humano 360
> y la necesidad de estas verdades no excede nuestro conocimiento, éstas son *algo menor* y sujeto a esa potencia incomprensible[63].

¿Pero no se funda la prueba ontológica precisamente en la necesidad de una idea descubierta dentro de mi entendimiento? ¿No es esta idea expresamente asimilada a las esencias matemáticas, salvo en cuanto a la infinidad de su contenido? ¿No se funda exactamente como ellas en el valor objetivo atribuido a las necesidades que percibo clara y distintamente en mi inteligencia? ¿No habrá que rematar en virtud de esta prueba en la consecuencia temida, es decir, en la aniquilación de la libertad incomprensible de Dios? ¿Qué puede, en efecto, subsistir de esa libertad y esa incomprensibilidad allí donde sólo hay una absoluta necesidad de existir, plenamente contenida en la definición matemática de una esencia clara y distinta?

63 Carta a Mersenne, 6 de mayo de 1630, I, p. 150.

Estas dificultades se desvanecen si se ve, por el contrario, con toda claridad que la prueba ontológica carece de valor si se la considera por separado y como bastándose a sí misma, y que toda su fuerza demostrativa le viene sólo del hecho de que se funda, lo mismo que las verdades matemáticas, en la potencia incomprensible de Dios. Si las verdades matemáticas son «algo inferior a esa potencia incomprensible», algo «sujeto a ella», entonces una verdad relativa a Dios que se deduce de su esencia de la misma manera en que una verdad se deduce de una esencia matemática, o una prueba que se apoya en el valor objetivo atribuido a cierta esencia por cuanto este mismo valor se atribuye a las esencias matemáticas, sólo puede ser, lo mismo que toda verdad y toda demostración matemática, «algo menos» con respecto a esa potencia incomprensible, y estar «sujeto a ella». Y de este modo también la prueba ontológica —al igual que las demostraciones matemáticas— debe manifestarse como algo menos en relación con la prueba por los efectos, la cual nos eleva a esa potencia superior de la que proviene ese algo menos, a saber, a la idea de Dios, que constituye una «degradación» con respecto a lo que ella representa. Separada de la potencia que la fundamenta, la necesidad de la esencia divina deja de obligarme; ya no se puede saber si esta necesidad proviene de mí o del mismo Dios. En vez de fundar nuestro entendimiento en Dios, llegamos, de hecho, a fundar a Dios en nuestro entendimiento: suprimimos su libertad para enfeudarla a las necesidades de mi pensamiento. Por el contrario, en cuanto se funda el valor
361 objetivo de | la necesidad de la esencia en la potencia incomprensible de Dios en virtud de la prueba por los efectos, la compulsión que tal necesidad ejerce en mí me parece ejercida por el mismo Dios. Puedo «atreverme a decir» que lo que es necesario en mi concepción, también lo es en las cosas. Inclinarse ante esta necesidad es inclinarse ante la necesidad que Dios hace reinar en mí, no inclinar al mismo Dios ante la necesidad de mi espíritu. La necesidad de la esencia sólo es el efecto dentro de mí de la libertad de Dios, la cual ha instituido en nosotros la idea de esta esencia a fin de revelarnos, por intermedio de ella, que él existe necesariamente: «Mi pensamiento no impone ninguna necesidad a las cosas»[64].

64 Quinta Meditación, IX, p. 53.

14

Pero estas consideraciones pueden prestarse a la crítica. Parece suponerse que, si la prueba por los efectos es capaz de aportar lo que la prueba ontológica no aporta, a saber, un conocimiento de la libertad y la incomprensibilidad divinas, es porque ella trasciende el plano de las esencias. ¿No encierra, empero, la misma esencia de Dios las nociones de libertad, omnipotencia absoluta e incomprensibilidad, que se hallan inmediatamente implicadas en la idea de su infinidad? No se ve cómo se establecerían legítimamente tales potencia y libertad si ellas no estuvieran necesariamente incluidas en la idea de infinito. Y si la prueba por los efectos puede permitirme atribuirlas efectivamente al mismo ser de Dios, es en virtud de la certeza que ella me procura de que este ser es semejante a la idea que tengo de él y encierra en sí todo lo que en él percibo clara y distintamente. Como lo hemos mostrado, el hiato que separa lo finito de lo infinito, lo comprensible de lo incomprensible, se sitúa, no entre mi idea de Dios y el mismo Dios, sino entre la realidad formal de mi yo y la realidad objetiva de mi misma idea de Dios.

El argumento que hace de las verdades matemáticas algo *menos* que la potencia incomprensible que las instaura no valdría, pues, para la esencia divina, puesto que esta esencia encierra en sí la noción de la potencia que imprime en nosotros su idea, mientras que nada en las ideas matemáticas podría revelarnos que es Dios quien las imprime en nosotros.

Además, crear libremente en mí la idea de una esencia de ninguna manera es crear libremente tal esencia. Es cierto que si Dios imprime en mí libremente las ideas de las esencias matemáticas, también crea libremente esas esencias; pero si Dios | 362
imprime libremente en mí la idea de su esencia, de ello no se podría concluir que crea libremente esta misma esencia, pues esta esencia tiene como característica la de ser necesaria y eterna y, por consiguiente, la de ser increada. Afirmar lo contrario sería negar la verdad de tal esencia, de la prueba ontológica por ella fundamentada, y admitir que Dios hubiera podido ser, existir y obrar antes de ser y existir.

Habría, pues, que limitarse a decir que la prueba ontológica separada de la prueba por los efectos quedaría encerrada en la esfera de las necesidades subjetivas. Al permitir establecer la libertad y la incomprensibilidad de Dios sólo en virtud de una necesidad subjetiva, no me autorizaría a afirmar que ellas son las verdaderas propiedades de Dios en sí. Sólo la prueba por los efectos permitiría fundamentar el valor objetivo de mis conclusiones, como fundamenta el de las matemáticas. En cambio, el hecho de que estabezca a Dios como causa de su idea dentro de mí no la vuelve en manera alguna indispensable para probar que Dios es una potencia absolutamente libre, pues por hipótesis todo lo que caracteriza a esta causa se representa ya en el mismo efecto —a saber, en su idea— y es para mí cierto desde el momento en que esta idea es cierta. Basta, pues, con que examine yo la esencia de Dios para descubrir en ella la libertad del Creador. Además, del hecho de que Dios cree libremente la idea que de él tengo no se podría concluir que él crea la misma esencia que esta idea me representa y queda de ese modo liberado de las necesidades que ella implica. No puede, en efecto, trascender su esencia sin contradecir a la definición de su esencia e incluso a la definición cartesiana de toda esencia. En fin, aunque crea en mí la idea de la esencia, no es trascendente ni siquiera a esta misma idea, pues no contiene formalmente nada más que lo que objetivamente se contiene en ella.

Estas objeciones subrayan dos verdades importantes que por lo demás se hallan ligadas entre sí:

1°) Aunque en el orden analítico de las razones la prueba ontológica se sitúa en el mismo nivel que las verdades matemáticas, al ser como ellas susceptible de una demostración previa del valor objetivo de las ideas claras y distintas en que se funda, la esencia de Dios no está *a parte rei* en el nivel de las esencias matemáticas, pues éstas son creadas, mientras que aquélla no lo es.

2°) Hay una diferencia entre las ideas claras y distintas y las esencias que percibimos a través de ellas. La atribución a Dios del poder de causar dentro de mí la idea que tenemos acerca de él no trae consigo la independencia de Dios respecto a la necesidad
363 que esta idea nos revela. Sólo trae consigo su | independencia respecto a las necesidades de nuestro entendimiento. Dios no está por encima de su propia esencia, como está en cambio por

encima de las esencias matemáticas, sino que imprime en nosotros su idea del mismo modo en que imprime las ideas de aquéllas. Ahora bien, esta distinción entre las necesidades propias de nuestro entendimiento, o al menos de lo finito y las necesidades propias de lo infinito y de Dios, es fundamental, pues mientras que las necesidades percibidas por el entendimiento finito expresan en quien las percibe una pasión contraria a la libertad, las necesidades propias de lo infinito expresan, por el contrario, en el ser infinito que las contiene, una acción que implica la libertad, pues ellas son tales sólo en virtud del mismo concepto de la omnipotencia de Dios, que ve vería limitada si se las negara[65]. Por otra parte, en cuanto sé que las esencias finitas que se me imponen emanan de un libre decreto de la omnipotencia divina, comprendo que tampoco ellas pueden amenazar la libertad de Dios. Pero si reduzco la necesidad implicada por la esencia de lo infinito (necesidad que implica la libertad y la omnipotencia del ser en que reside) a la necesidad que se halla impresa en mi entendimiento finito y que implica la negación de la libertad y la omnipotencia de quien la experimenta, reduzco a Dios a «algo menos» y lo someto «al Styx y al destino».

Estas objeciones no podrían, en cambio, establecer que la prueba ontológica puede instruirnos sobre estas diferencias fundamentales sin el auxilio de la prueba por los efectos. Sólo la prueba *a posteriori* puede, en efecto, hacernos conocer la omnipotencia eficaz en la que tienen su principio tanto la idea de la necesidad creada de las esencias matemáticas, como la idea de la necesidad increada propia de la esencia de Dios. La prueba ontológica, por el contrario, se apoya explícitamente en la asimilación que conviene llevar a cabo, bajo cierto aspecto (desde el punto de vista del valor objetivo) entre la necesidad de las propiedades de las esencias matemáticas y la necesidad de las propiedades de la esencia de Dios. El abismo entre lo finito y lo infinito se abre, ciertamente, entre el contenido de mi idea de infinito y yo mismo que poseo tal idea, y no entre mi idea de infinito y el mismo Dios. La actividad libre de Dios, que causa esta idea en mí, se halla

65 Cf. tomo II, cap. X, «Teoría general de la posibilidad».

no sólo fuera de sí mismo, sino también fuera de la idea de infinito que tengo en mí. Aunque no hay un abismo entre esta idea y Dios, como entre el contenido de esta idea y la realidad formal de mi yo, hay, no obstante, una separación entre el plano de la realidad objetiva de mi idea de infinito, que es el del efecto, y el plano de Dios, que es el de su causa. Por otra parte, es la desproporción entre la finitud de | mi yo y la infinitud del contenido de mi idea de 364
Dios dentro de mí la que fundamenta fuera de mí esta separación real entre la causa libre que imprime la idea dentro de mí y la misma idea que se imprime de esta manera. En fin, en virtud de esta separación que coloca la causa infinita existente por encima de la idea, que es su efecto dentro de mí, Dios adquiere respecto a esta idea cierta trascendencia, una trascendencia en cuya virtud él puede, en cierta medida, aparecer como causa eminente; mientras que si, por el contrario, nos referimos a la perfecta conformidad de la idea de él dentro de mí con lo que él es en sí y a la amplitud infinita del contenido de esa idea, que es un máximo absoluto, tiende a aparecer como causa formal, ya que no hay nada más perfecto que la perfección del contenido de la idea, ni nada más en la realidad que le pertenece en tanto causa que en su efecto. La primera prueba por los efectos, sin dejar de establecer la perfecta conformidad necesaria de la idea de Dios con su ideado y la igualdad de perfección entre la realidad infinita del efecto y la realidad infinita de la causa conduce, no obstante, por la posición de la causa fuera de la idea, a cierta trascendencia de la causa con respecto a la misma idea de Dios[66]. Ahora bien, esta separación entre el ser activo de Dios y el ser pasivo de la idea que él imprime en mí fundamenta la independencia de Dios respecto a las necesidades que percibo dentro de mí. Mientras el ser de Dios no se ponga efectivamente fuera de mí y de mi idea de él en mí, tal vez pueda *concebir* gracias a esta idea que él tiene una libertad que lo exime de las necesidades percibidas en mi entendimiento, pero soy incapaz de *probarlo adecuadamente*. Puedo, es verdad, al considerar la noción que tengo de Dios, descubrir que su infinitud

66 Se ha visto que esta cuestión se vinculaba con la concepción de la existencia como perfección, la cual al faltar a la idea, hace de ésta un ser degradado con respecto a la cosa que representa.

implica su libertad absoluta; pero si sólo me atengo a esta noción y no salgo fuera de ella, sigo acertando a demostrar únicamente unas *necesidades* que parecen inmanentes a mi propio entendimiento: necesidad de existir, necesidad de ser libre, y de una manera general, necesidad en Dios de todas las propiedades que concibo clara y distintamente como debiendo pertenecerle.

Es por ello que el texto de Descartes citado más arriba[67] afirma que, de mantenerme sólo en el plano de la necesidad inmediatamente percibida por mi entendimiento, que es el plano propio de las matemáticas, se me volvería imposible concebir la libertad infinita de Dios, quien se me mostraría sujeto al Styx y al destino. En efecto, si nada me informa que las necesidades de mi entendimiento tienen a Dios como causa, una causa a la que estoy sujeto, ¿cómo podría pensar que, por el contrario, | Dios mismo no les está sujeto? Ahora bien, en la prueba ontológica, al igual que en las matemáticas, sólo se trata de considerar las propiedades intrínsecas de las nociones y en manera alguna de buscar su causa (es decir, de preguntarse de dónde puede provenir el contenido necesario de tales nociones). Así, lo único que me queda, lo mismo que en el caso de las matemáticas, es atribuir a la misma cosa, es decir en este caso a Dios, las necesidades que descubro en la noción que mi mente tiene acerca de ella, sin que me sea dado elevarme a esa consideración de su causa por la que definitivamente colocaría a Dios por encima de ellas, consideradas como sus efectos. En consecuencia, Dios, incluso si lo *conozco* libre, estaría de hecho aprisionado por las necesidades de mi entendimiento. Separada de este modo de la prueba por los efectos, la prueba ontológica no sólo se vería privada de valor objetivo sino que parecería entrar en conflicto con la idea de un Dios absolutamente libre, eximido de las necesidades que agobian a mi mente. Parecería llevar a la afirmación del Dios libre únicamente en virtud de una necesidad, que tendría en Dios la misma naturaleza que en mí. Lejos de subrayar lo que la necesidad de las esencias matemáticas y de la esencia de Dios pueden tener de fundamentalmente diferente, llega a su conclusión apoyándose únicamente en lo que bajo ciertos

365

67 Cf. pp. 425-426 [360-361].

aspectos tienen de semejante y en la imposibilidad de negar a la segunda lo que se concede a la primera.

Una vez captada la subordinación de la prueba ontológica a la prueba por los efectos, vemos conciliarse la inteligibilidad de Dios, implicada por la prueba que se deriva de su esencia, con su incomprensibilidad, implicada por la infinitud de su realidad y su voluntad, infinitamente poderosa y libre. Si nos vemos llevados *a comprender,* gracias al conocimiento de su esencia, que Dios existe necesariamente, es en la medida en que comprendemos que Dios es incomprensible, pues esta incomprensibilidad es la que en último análisis fundamenta el valor objetivo de lo que, al considerar su esencia, comprendemos como necesario. En efecto, las necesidades inscritas en la esencia poseen en sí tal valor objetivo, pues Dios ha instaurado en nosotros la idea de esa esencia en tanto verdadera. Y sabemos que es así porque hemos demostrado que Dios, al ser necesariamente la causa del contenido de su idea dentro de mí, existe como ser veraz y potencia incomprensible. De la misma manera se concilia la necesidad que resulta del argumento ontológico con la libertad de Dios creador de las ideas, pues es por haber él implantado libremente en mí la idea de esa esencia por lo que veo que él existe necesariamente, y es porque sé que él es el autor de esta idea dentro de mí, al haberla imprimido en mí como sello suyo en su obra, por lo que sé que la necesidad inscrita en la
366 esencia | es objetivamente válida. Esta prueba de que Dios existe necesariamente en virtud de su esencia, aparece como resultado de una libre revelación que Dios hace a mi razón. Pero precisamente por mostrarse fundada, a la postre, en una revelación libre e incomprensible, no me permite comprender a Dios, ni siquiera comprender cómo su libertad puede conciliarse con su propia necesidad de existir, aunque comprenda yo que esta conciliación debe tener lugar[68]. Así, comprender que Dios existe necesariamente de ninguna manera es comprender a Dios. La incompren-

68 «Aunque [Dios] haya obrado con una soberana indiferencia, al mismo tiempo ha obrado sin embargo con una soberana necesidad (...) Vemos (...) bastante bien cómo Dios hace todo por un único acto. Pero no son nuestros razonamientos los que pueden hacernos conocer esas cosas; no nos gloriemos, jamás debemos permitirnos someter a *nuestra* razón la naturaleza y las operaciones de Dios»: Conversación con Burman, V, p. 166 (cursivas nuestras).

sibilidad, razón formal de lo infinito, es en cambio lo que me permite comprender y afirmar con toda certeza que todo lo que comprendo en la idea clara y distinta posee un valor objetivo.

Por ahí se ve todavía mejor la distancia que hay entre las nociones que Descartes y Kant, respectivamente, se forman acerca de los límites de nuestro conocimiento. Para Descartes, establecer que la necesidad de las esencias —matemáticas o de otra clase— «no excede nuestro conocimiento» en modo alguno es afectar a ésta de relatividad, sino permitir a Dios, al desligarlo de nuestro entendimiento, fundamentar y conferir al conocimiento que tenemos de ella, ya no solamente un valor objetivo, sino absoluto. La necesidad de mi conocimiento llega a ser entonces la experiencia intelectual, absolutamente válida en sí, de un efecto de la voluntad de un Dios racional. En consecuencia, todo lo que percibo clara y distintamente, tanto en las esencias de las cosas creadas como en la esencia de lo infinito, vale absolutamente para esas cosas y ese infinito. La incomprensibilidad de Dios es el garante de esta necesidad; es al mismo tiempo el principio que, por una parte —al tratarse de las esencias finitas—, limita su alcance, y por otra —cuando se trata de la esencia divina— la sublima, conciliándola así en ambos casos, aunque de manera diferente, con la libertad divina.

15

¿Qué ocurre con la otra objeción tradicionalmente dirigida contra la prueba *a priori* a partir de Gassendi[69]: la existencia no es una perfección | sino una forma o un acto sin el cual ella no pue- 367
de darse? Cuando una cosa no existe, no se dice que carece de una perfección, sino simplemente que es nula.

69 Quintas Objeciones, VII, p. 323. Es también el pensamiento de Leibniz: la perfección no está en el hecho brutal de ser; si no, la piedra que existe superaría en perfección al hombre meramente posible y el dolor presente al placer ausente; la perfección es la bondad del ser: *non esse, sed bene esse perfectio est.* Cf. Leibniz, *Phil. Schrif.*, (ed. Gerhard), I, pp. 213-215; IV, p. 359, etc. Kant, *Krit. der r. V.*, «Trans. Dial.», cap. III, Cuarta sección (ed. Hartenstein), III, p. 408.

Sabemos que la respuesta de Descartes se inspira en su idealismo matematizante. ¿Qué género de cosa —pregunta— se querría que sea la existencia,

> si no puede decirse una propiedad como la omnipotencia, tomando el término propiedad como un tipo de atributo cualquiera? [...] La existencia necesaria —añade— es verdaderamente en Dios una propiedad tomada en el sentido menos lato, pues sólo a él le conviene y sólo en él forma parte de la esencia[70].

En efecto, si la existencia es una realidad inteligible, es homogénea a la esencia; y si se trata de lo infinito, es por definición imposible que le falte: le corresponde intrínsecamente.

Sin duda, como señala Hegel, el hecho de que me represente una cosa no implica su existencia. Pero ésta es una observación banal, pues en todo lo que es finito, la existencia, el ser, está separado del concepto. Pero Dios, precisamente en tanto infinito, sólo puede pensarse como existente, pues la unidad del concepto y el ser es lo que constituye la noción misma de Dios[71]. Así, Descartes tiene razón de decir que la existencia necesaria es en Dios una propiedad en el sentido menos lato del término, en cuanto que sólo a él le conviene. La objeción implica, en realidad, como lo ha percibido Hegel, la reducción sensualista de toda existencia a la clase de la existencia sensible, añadida a las cosas finitas desde fuera. Es por ello que, según la expresión de Hegel, el ejemplo kantiano de los cien táleros es «bárbaro», pues supone que la existencia que se intenta atribuir a Dios es esa existencia de tipo sensible que corresponde a los táleros. Se trata, en realidad, de la existencia inteligible, única que puede convenir a lo infinito.

Para Descartes, es la realidad de lo sensible la que necesita garantizarse por el pensamiento, no la realidad, objeto del pensamiento, por la experiencia sensible. Siempre es el pensamiento el que juzga de la existencia, y sería inadmisible hacer una excepción sólo con la idea de Dios, pues ésta constituye, por el contrario,

70 Quintas Respuestas, VII, p. 382, l. 25-27-p. 383, l. 1-5.
71 Hegel, *Encyclopädie der phil. Wiss., Einleitung*, § 51 [ed. Lasson, pp. 70-80.]

el único caso en que la afirmación de la existencia se nos impone como necesaria. Ahora bien, aunque la existencia depende del pensamiento, no es una posición irreductible al mismo. Lo que para ella constituiría un límite | sería algo desconocido y oscuro, 368
como la substancia de ciertos escolásticos. La verdad afecta al ser, forma una sola cosa con él; su posición implica el ser. Al ser un idealismo que implica un realismo inteligible, nada le es más extraño que reducir la verdad a la mente humana. Por el contrario, la verdad se funda en lo que el ser tiene de eminentemente inteligible y racional.

La objeción puede, pues, retirarse en este plano. Pero hay otro, a saber, el de la definición de la idea como copia de un original, el de la verdad como conformidad de la idea con un modelo *que existe* fuera de ella, el de la idea que implica necesariamente, en su naturaleza de idea, una imperfección radical respecto a la cosa que representa, la cual posee la perfección de existir formalmente como cosa, algo que a aquélla le falta necesariamente. De ahí la visión de la idea como una «degradación» con respecto a la cosa en cuanto tal. Estas definiciones, lo recordamos, constituyen las premisas indispensables de la prueba por los efectos. Pero se ha visto que aunque le son necesarias, también le son una piedra de tropiezo. En efecto, al tener la realidad objetiva de la idea de perfecto *necesariamente menos perfeccción* que el ser perfecto existente, y ello por el hecho de no poseer la existencia propia de la cosa representada, es imposible poner *necesariamente* en la causa de esta idea más perfección que en la idea y, por tanto, de poner en ella la perfección de la existencia, pues el único principio que permite concluir es *sólo* el de que debe haber *necesariamente* en la causa *por lo menos tanta* perfección como la que hay en el efecto. La perfección de existir excede precisamente este mínimo *necesario* requerido en la causa para explicar toda la perfección del efecto. Esta perfección suplementaria *puede* ciertamente, en este caso, encontrarse en ella; pero no está allí, *necesariamente*. La existencia sigue, pues, siendo meramente posible. Ahora bien, tratábase de probar que era necesaria. La demostración parece, pues, claramente insuficiente.

La misma definición de la idea amenaza ahora la prueba *a priori*.

En efecto, si lo que define a toda idea, incluida la idea de lo infinito, es su propiedad de estar, en tanto representativa, necesariamente despojada de la existencia que corresponde como propiedad exclusiva sólo a la cosa que ella representa, parece que nunca es posible percibir la existencia como una propiedad intrínseca a la idea, incluso cuando se trata de la idea de lo infinito.

Pero la objeción cae aquí fuera de lugar. La propiedad de existir necesariamente pertenece, no a la idea en tanto representativa de la cosa, no a su realidad objetiva, sino a la esencia de la cosa, a su realidad inteligible o a su realidad formal, cuya representación apropiada tengo en mí. Y la prueba por los efectos, | al 369
revelarme esta perfecta conformidad de mi idea con la cosa, me ha permitido asegurar que lo que aprehendo por la idea es la esencia, y que todas las propiedades que en ella percibo como necesarias son efectivamente las propiedades necesarias de la cosa como tal. Es lo que precisa Descartes en la Quinta Meditación, cuando señala que la idea de Dios de la que en este caso se trata, es una naturaleza verdadera e inmutable.

En la prueba por los efectos no parto de esta naturaleza sino que llego a ella. Parto del contenido de mi idea, sin siquiera preguntarme si ella es innata, facticia o adventicia. Puedo incluso dejar que se diga que es una quimera[72] (por tanto, una idea facticia): esto poco importa, con tal que descubra en su contenido (en su realidad objetiva) una amplitud tal que yo esté obligado a reconocer que sólo Dios ha podido ponerla en mí y que la necesidad de las propiedades que en ella percibo proviene de Dios y no de mí. Reconozco entonces en mí, tanto que Dios existe fuera de mí como que su idea dentro de mí expresa una naturaleza verdadera e inmutable. Obtengo así de un solo golpe a Dios en tanto esencia, lo mismo que a Dios en tanto existencia.

Y es que en este caso esencia y existencia constituyen una sola cosa. En efecto, la existencia de Dios no es más que su realidad inteligible, y su realidad inteligible no es más que su esencia[73].

72 Cf. *supra* p. 202 [173], nota 42.

73 «En Dios la existencia no se distingue de la esencia»: Cuartas Respuestas, IX, p. 188.

Así, una vez establecido que Dios, realidad inteligible, existe fuera de mí y que la idea que de él tengo lo refleja en mí fielmente, puedo, al considerar esta realidad, percibir que por su misma naturaleza no puede no ser o existir, es decir, que en tanto infinito o perfecto, Dios es o existe necesariamente o posee necesariamente la realidad (inteligible).

Pero, se proseguirá, si para demostrar que Dios existe necesariamente hay que saber ya, como acabamos de convenir, que él existe, ¿no es la prueba ontológica una tautología inútil y arbitraria? ¿No es ésta, precisamente, la objeción de Kant? «Si —dice— llamáis realidad todo lo que establecéis, ya habéis establecido y admitido como real, en el concepto de sujeto, la cosa misma con todos sus predicados, y no hacéis más que repetiros en el predicado». Si reconocéis lo contrario, es decir, si la cosa existente está fuera de la idea que de ella tengo y no podría derivarse de ella, «¿cómo pretendéis sostener que el predicado de la existencia no puede suprimirse sin contradicción?»[74].

Ahora bien, el primer caso es, como se ha visto, el de la prueba *a priori*.

| El segundo es, como también se ha visto, el de la prueba 370
a posteriori. En esta prueba considero, en efecto, que mi idea es exterior a la cosa existente y que no podría contenerla, pues es un mero cuadro de ella, un cuadro al que por definición le falta la existencia del modelo que representa. De ello resulta que a partir de la idea no podríamos derivar analíticamente la existencia y que la prueba *a priori* parece imposible. La idea, al estar privada de la existencia de la cosa, es menos perfecta que la cosa existente, y lo perfecto no puede extraerse de lo imperfecto. Dicho de otra manera, la perfección de la cosa existente es mayor que la de su idea, *añade* a ésta la existencia, que es una perfección que le falta a la idea. Es lo que Kant expresa al decir que la existencia sólo puede referirse a la idea *sintéticamente*. En consecuencia, no sólo no es contradictorio negar de la idea la existencia que corresponde a la cosa, sino que sería contradictorio atribuírsela.

74 Kant, *Krit. der r. V.*, Ibid., p. 408.

Así, en la prueba *a posteriori*, la existencia se añade a la idea sintéticamente, y en la prueba *a priori* se deriva de la esencia analíticamente. Si estas dos pruebas son diferentes se debe, por una parte, a la doble concepción de la idea, concebida aquí como un cuadro y allí como esencia, y por otra, al diferente lugar que necesariamente ocupan en el orden de las razones. Basta con restituir a la prueba por los efectos su función condicionante con respecto a la prueba *a priori*, para ver disolverse la dificultad en este caso.

Ante todo, es verdad que debemos ya saber que Dios existe para probar que su esencia contiene necesariamente su existencia, pues al probar la existencia de Dios hemos podido establecer que la idea que teníamos de él revelaba fielmente su esencia. Sin la prueba por los efectos sólo tendríamos en nosotros una idea puramente representativa, no una esencia. Tanto el resultado como el objetivo de esta prueba ha sido precisamente el de elevarnos de la idea-cuadro de la cosa a la idea-expresión de una esencia, es decir, a la idea dotada de un valor objetivo que coincide con la naturaleza o con la realidad inteligible y formal de la cosa. Hay, pues, dos concepciones de la idea: la de idea-cuadro y la de idea-esencia; pero lejos de entrar éstas en conflicto, una de ellas introduce a la otra. El esfuerzo de Descartes consiste en *demostrar* la existencia de las *esencias* partiendo del *contenido representativo de mis ideas*, un contenido en mí presente. *Es así como la evidencia psicológica del cogito manifiesta su capacidad de principio con respecto a la evidencia matemática.* Pues el genio maligno puede negar la existencia de las ideas que tienen un valor objetivo, es decir, las esencias matemáticas o de otra clase, pero no podría hacerme dudar de la realidad objetiva de las ideas tal como se me
371 presenta inmediatamente en mi | interior, a la primera mirada de mi mente, a saber, como cuadro de modelos que se hallan fuera de nosotros, de unos modelos que a lo mejor no existen. En esta evidencia primordial —relativa a las verdades objetivas— conviene apoyarse para poder rescatar de la duda las entidades matemáticas y el Ser divino, al probar que hay en nosotros ciertas ideas —las ideas claras y distintas— que tienen un valor objetivo que refleja o expresa *efectivamente* realidades inteligibles que nos impone nuestro Autor y cuya necesidad es la de las cosas; en su-

ma, ideas que tienen un valor objetivo. La prueba ontológica que se sitúa en el plano de las *esencias,* vueltas problemáticas por el genio maligno, debía necesariamente presuponer la prueba por los efectos, situada en el plano de la evidencia indudable de las *ideas psicológicamente percibidas*.

En segundo lugar, es verdad que ya que es necesario saber previamente que Dios existe para poder probar, a partir de su esencia, que él existe necesariamente, la prueba ontológica se muestra como una tautología inútil, si se piensa querer establecer la existencia de Dios en virtud de ella. Por otra parte, como nos ha dicho Descartes, para esta tarea basta ampliamente la primera prueba por los efectos. Hemos visto, además, que sin su apoyo la prueba ontológica carece de fuerza. Pero su papel es en el fondo del todo diferente: consiste en establecer que Dios existe de *manera necesaria* y que por lo tanto es eterno. Ahora bien, la primera prueba por los efectos se contentaba con establecer directamente que Dios existe de *manera indudable.* La prueba ontológica aporta así una nueva precisión, así como la segunda prueba *a posteriori* aportaba por su parte la suya, al establecer a Dios ya no sólo como causa de su idea dentro de nosotros, sino como causa de sí mismo. Cada una de las pruebas derivadas aporta su complemento característico de conocimiento. No eran, sin embargo, absolutamente indispensables ni siquiera a este respecto, ya que a partir del momento en que sabemos por la primera prueba *a posteriori* que nuestra idea de Dios tiene un valor objetivo, podemos sin demostración suplementaria atribuir a Dios con certeza todas las propiedades que percibimos clara y distintamente en la idea que de él tenemos, a saber, la de *causa sui*, la de existencia necesaria o eternidad, etc. Pero esta atribución sólo se comprende de verdad cuando se descubren las razones específicas, y sobre todo cuando se manifiesta como necesaria en virtud de la esencia de Dios.

Para concluir, habiendo la prueba por los efectos tenido como resultado y como objetivo los de elevarnos de una idea de Dios que, en virtud de la definición de la idea, excluye de su contenido la perfección de la existencia propia a la *misma cosa*, a la cosa tal como existe en su | realidad inteligible, no se le puede negar a esta misma cosa la propiedad de incluir *necesariamente* 372

su existencia (si es verdad que nuestra idea nos hace conocer tal propiedad en la cosa) so pretexto de que la idea en tanto realidad objetiva dentro de mi conciencia se define como privada de la existencia que pertenece a la cosa.

Así, pues, las dos objeciones clásicamente dirigidas contra la prueba ontológica, a saber, la atribución arbitraria de un valor objetivo a las ideas de mi entendimiento y la asimilación arbitraria de la existencia a una perfección o a una propiedad de la idea, se desvanecen por completo desde el momento en que, en conformidad con el orden de las razones, se restablece la estrecha subordinación de esta prueba con respecto a la prueba *a posteriori*. Por añadidura, en el límite las refutaciones de ambas objeciones se confunden, pues si la demostración de la existencia de Dios en tanto causa y modelo de mi idea permite atribuir a ésta un valor objetivo pleno y seguro, se debe a que ha llegado a revelarnos que la realidad objetiva de la idea es la impronta misma de la existencia o del ser o de la realidad inteligible o de la existencia actual de la cosa fuera de mí. Y en tal impronta capto, a través de la realidad objetiva de mi representación, la esencia de la misma cosa, de modo que al hablar de las propiedades de la idea considero —y puedo considerar legítimamente— no las propiedades de su realidad objetiva como tal (es decir, de la realidad objetiva en tanto distinta de la cosa representada), sino la de la misma *cosa* que refleja la realidad en cuestión.

Sin embargo, las dificultades propias de la prueba por los efectos siguen sin solución, pues la perfección de la cosa existente, que falta a la idea, no podría colocarse necesariamente en la perfección de la causa, ya que lo único necesario es que no haya en la causa *menos* perfección que en el efecto.

16

Las consideraciones que preceden permiten percibir con toda claridad que la existencia necesaria de Dios es simplemente la postulación por sí necesaria de su realidad inteligible, es decir, de su esencia. Dios existe necesariamente. En otras palabras, su esencia no puede no existir, es increada, eterna. De ello se deduce

que si la esencia se identifica en Dios con la existencia, es en cuanto que su existencia es pura y simplemente el ser mismo de su esencia fuera de mí.

Este descubrimiento ilumina de un solo golpe toda la teoría de las esencias. La identidad *fuera de mí* de la esencia y la existencia no es, en efecto, algo propio de Dios sino algo propio de | todas 373
las cosas, finitas o infinitas. En suma, en el mundo, tanto en mí como fuera de mí, sólo existen esencias. La existencia de mi mismo yo se reduce, de suyo, a lo que el *cogito* me certifica, es decir, a la actualidad de mi esencia, pues es cierto, por una parte, que existo, y por otra, que soy, gracias a la veracidad divina, tal como me represento, es decir, una esencia inteligente. Luego me aprehendo como substancialmente unido con otra esencia actual, a saber, la extensión pura, de lo cual nace mi naturaleza compuesta. La existencia en sí de todas las cosas fuera de mí se reduce al ser en sí, actual, de su esencia fuera de mí. Por ejemplo, la materia que existe fuera de mí es sólo el ser actual de su esencia fuera de mí, a saber, la extensión geométrica. Cuando se dice que sólo en Dios la existencia forma parte de la esencia, no se quiere dar a afirmar que la esencia de Dios en sí tiene el privilegio de sobreañadirse necesariamente una existencia, sino que su ser o esencia es el único que es tal que no puede no ser. De donde se sigue que mi entendimiento, que tiene en sí objetivamente esa esencia tal como es formalmente fuera de nosotros, ve en tal esencia que ella está necesariamente presente fuera de él.

De ahí se sigue que no hay fuera de nuestro pensamiento (*extra cogitationem nostram*) —sea en el pensamiento de Dios, sea fuera de Dios— un mundo de las esencias distinto del mundo de las existencias y anterior a él: hay únicamente un solo mundo, el de las cosas que existen, es decir, de las esencias formales exteriores a mí. Dios ha creado fuera de sí esencias que *son* las cosas existentes, y estas cosas existentes son simplemente el ser creado de esas esencias. Por otra parte, Dios ha creado en mí las ideas de tales cosas, y las ideas que llamo esencias, cuando veo en ellas la expresión genuina de los seres fuera de mí, se distinguen de las existencias como las ideas se distinguen de las cosas que representan. La verdadera naturaleza de las cosas existentes (que encierran en sí únicamente esta naturaleza) es lo que *yo* llamo su esencia.

Así, pues, la separación entre esencia y existencia sólo tiene lugar en mi pensamiento y para mi pensamiento:

> Tenemos razón de separar las dos en nuestro pensamiento, pues podemos pensar [la esencia] sin la existencia actual, como una rosa en invierno; sin embargo, no se las puede separar realmente, como se suele distinguirlas. Pues la esencia, al ser sólo la esencia existente, no se ha dado antes de la existencia, y por tanto, la una no es anterior a la otra y no difiere ni se distingue de ella[75].

374 | Si considero la esencia como «la cosa en tanto que está objetivamente en mi entendimiento», es decir, como idea, hay entre ella y su existencia fuera de mí una distinción real, puesto que la primera es un modo de la substancia pensada y la otra un modo de la substancia extensa. Si, en el interior de mi conciencia, considero la idea de la esencia como la de la *representación* de la cosa y la idea de la existencia como la de la *cosa* fuera de mí representada en mí, hay entre las dos ideas una diferencia de modo, pues cada una de ellas es un contenido representativo (es decir, una realidad objetiva) diferente. En fin, si me sitúo fuera de mi pensamiento, en el dominio de las cosas, entre la esencia y la existencia no puede haber ni la más mínima diferencia, ni modal ni real:

> Creo que la única fuente de dificultad en esta materia es una distinción insuficiente entre las cosas que existen fuera de nuestro pensamiento (*extra cogitationem nostram*) y las ideas que se hallan en nuestro pensamiento. Así, cuando pienso la esencia del triángulo y la existencia del mismo triángulo, estos dos pensamientos, en tanto pensamientos, incluso si se consideran objetivamente, difieren modalmente, en el sentido estricto del término modo; pero no ocurre lo mismo con el triángulo que existe fuera de mi pensamiento, en el que me parece claro que esencia y existencia no pueden distinguirse; y algo similar ocurre con todos los universales; así, cuando digo «Pedro es hombre», el pensamiento

75 Conversación con Burman, V, p. 164. «Intelligimus quidem alio modo rei alicujus essentiam, abstrahendo ab hoc quod existat, vel non existat, et alio considerando ipsam ut existentem»: IV, p. 349, l. 13-15.

por el que pienso *Pedro* difiere, modalmente es cierto, de aquel por el que pienso *hombre*; pero en el mismo Pedro, ser hombre y ser Pedro son una sola y misma cosa, etc. Y además, cuando por *esencia* entendemos la cosa tal como se halla objetivamente en el entendimiento, y por *existencia* la misma cosa tal como se da fuera del entendimiento, es claro que estas dos cosas son realmente distintas[76]. Así, casi todas las controversias de la filosofía provienen de que no nos entendemos bien unos a otros[77].

Por ahí se ve que la esencia de la extensión es simplemente su existencia; el espacio, simplemente la extensión[78]; la extensión geométrica, simplemente la materia; el *corpus mathematicum*, simplemente el *corpus physicum*[79]. Es por ello que no hay en sí grandor fuera de las cosas grandes, ni números que enumeren fuera de las cosas enumeradas, ni duración fuera de la cosa en tanto que continúa siendo, ni orden fuera de las cosas ordenadas, ni figuras fuera de las cosas figuradas, ni movimiento fuera | de las 375
cosas movidas[80]. Grandor, número, orden, duración, figura, movimiento, considerados aparte como nociones de nuestra mente, son pura y simplemente universales «que provienen del hecho de que nos servimos de una idea para pensar en muchas cosas particulares que tienen entre sí cierta relación y del hecho de que las abarcamos bajo un mismo nombre»[81].

¿Pero no son las esencias verdades eternas, mientras que las existencias de las cosas son sólo temporales, fugitivas, sujetas a las vicisitudes del nacimiento y la destrucción?

Sin duda. Pero es que Dios ha decidido libremente que mientras las cosas existan, existirían *siempre* con la naturaleza constitutiva, con las propiedades necesarias que les pertenecen, y que tendrían entre sí ciertas relaciones determinadas que nunca podrían cambiar. Por ejemplo, la destrucción de un cuerpo es la destrucción

76 En latín hasta allí.
77 IV, pp. 349-350.
78 *Principios*, II, arts. 10, 11, 15.
79 Ibid., arts. 22, 64.
80 *Principios*, I, arts. 55, 57, 58, 59; II, arts. 23, 27.
81 Ibid., art. 59.

de su esencia, es decir, de la estructura geométrica esencial que le asegura necesariamente las propiedades que le pertenecen, en beneficio de la aparición de otra estructura de la que se siguen propiedades completamente diferentes. Pero no es menos cierto que tal cuerpo no puede reaparecer en la existencia sin la estructura geométrica que le asegure las perfecciones que hacen de él tal cuerpo, sin las propiedades que dependen necesariamente de esa estructura y sin mantener con los otros cuerpos relaciones ordenadas de manera inmutable, de tal modo que veamos allí leyes eternas. Todas estas necesidades están *actualmente* presentes en la esencia formal de la extensión. En fin, tenemos en nosotros el conocimiento indudable de esa eternidad y de esa necesidad. Así, la esencia de un cuerpo en tanto concebida por nosotros, es una *verdad* eterna, sin que sea fuera de nosotros un cuerpo eterno, pues fuera de nosotros, esta esencia puede dejar de ser actual, es decir, de existir, al tiempo que se mantiene en sí, eternamente, para todo cuerpo de este género, la necesidad de poder existir únicamente en virtud de su estructura esencial, y para mi pensamiento, el conocimiento de esa necesidad.

Si las esencias de las cosas se dan en nosotros como universales, hechos posibles por una abstracción de nuestra mente[82], ¿no se concluye de ello que son generalidades empíricas desprovistas de verdad propia, o que derivan su verdad de las cosas particulares sensibles, de las que se abstraerían?[83] De ninguna manera, pues no hay que confundir los universales tal como los conciben
376 los dialécticos | con los que concibe la verdadera filosofía[84]. Es, en efecto, imposible derivar la *esencia* por abstracción de lo que es propiamente sensible, pues nunca se encuentra allí[85]. Aunque la naturaleza de las cosas exteriores a nosotros se componga de figuras geométricas perfectas, éstas son tan pequeñas que no producen ninguna impresión en nuestros sentidos. Lo que nuestros sentidos nos presentan es tan imperfecto, en relación con las figuras de la geometría, que en esta ocasión no podríamos ver la

82 Ibíd., art. 59.
83 Quintas Objeciones, VII, p. 321, l. 6 y ss.
84 Respuestas a las Quintas Objeciones, VII, p. 380, l. 14 y ss.
85 Ibíd., p. 381, l. 22-p. 382, l. 3.

figura geométrica si nuestro espíritu no recibiera su idea por otra vía[86]. La abstracción de la que salen las ideas geométricas sólo se hace posible por el entendimiento puro. Éste contiene en sí, de manera innata, las ideas de las estructuras y las relaciones necesarias que constituyen las cosas fuera de mí. Esta abstracción ofrece una doble característica: consiste, por una parte, en despojar la idea clara y distinta de las cualidades sensibles que la cubren; por otra, en llevar el análisis hasta lo simple, disociando los elementos racionales que *a parte rei* se hallan mezclados y a menudo indisolublemente unidos en los seres complejos, los cuales se oponen a las naturalezas simples como lo concreto (en el sentido de compuesto) a lo abstracto[87]. Estos últimos análisis y abstracción sólo versan sobre nociones puramente intelectuales[88]. Nos damos cuenta de la extrema complicación de las cosas existentes objeto de la física, en las que las esencias se hallan mezcladas de manera inextricable. Es por ello que la ciencia es imposible sin los procedimientos de simplificación, abstracción y división[89], que apuntan «a separar tan hábilmente una cosa que depende de muchas otras, mezcladas entre sí, que en ningún caso es necesaria una mayor capacidad de inteligencia que para la más simple inferencia»[90]. Cuanto más simples son los seres con los que hay que tratar, tanto más universales son, pues son tanto más numerosos los compuestos en que se los encuentra y de que dan cuenta[91]. La universalidad implica la singularidad, pues toda naturaleza simple es singular[92]. Vemos, pues, así, que las verdades de la aritmética y la geometría, que ponen en juego las naturalezas «más simples y más generales», tienen ineluctablemente un carácter abstracto, pero que tal abstracción, lejos de comprometer su realidad y su validez, es por el contrario condición fundamental de las mismas[93]. En ellas, en efecto, nuestro entendimiento | tiene 377

86 Ibíd., p. 382, l. 3-24.
87 *Regulae,* Regla 12, x, p. 418.
88 *Principios,* I, art. 59; *Regulae*, Regla 16, x, p. 458, l. 20 y ss.
89 Ibíd., Regla 13, x, pp. 430 y ss.; Reglas 5, 6, 7.
90 Ibíd., Regla 12, p. 429, l. 26-27.
91 Ibíd., p. 418, l. 13-19.
92 v, p. 221.
93 *Regulae*, p. 418, l. 13-19.

que ver con esencias que, al ser las más simples (figuras, extensión, movimiento, unidad), se encuentran en todas las cosas, porque todas están compuestas de ellas[94]. El álgebra, que hace abstracción de las figuras y los números, al acrecentar aún más la abstracción de los mismos[95] permite percibir con la mayor distinción «la naturaleza de las dificultades»[96]; la matemática universal que se separa de las matemáticas por abstracción de su *intergumentum*[97], al llevar la abstracción a su grado máximo, permite captar en su pureza el *sistema que vuelve posible toda combinación de las esencias*. Estas disciplinas, no obstante su extrema generalidad, al asegurar al entendimiento la plena posesión de sí mismo, lejos de debilitar a los ojos de éste el valor objetivo de la ciencia, no hace otra cosa que fortificarla[98]; si la ciencia puede entonces universalizarse al máximo, se debe a que las naturalezas simples son sólo los «términos generales de la dificultad»[99]. La singularidad que el entendimiento aprehende entonces es la de las razones más profundas, pues ella le permite captar, en la simplicidad de una fórmula única y singular, la ley de una multitud de otras razones singulares cuyo campo es más limitado.

Según que consideremos *lo que* la idea representa o *la idea* en tanto que está en mí, las esencias se entienden, sea como aquello que nos entrega las estructuras y relaciones universales de las que las mismas cosas se hallan elaboradas —*son*, en tal caso, *seres reales*—, sea como *ideas* que resisten a mi pensamiento, al ser indeformables, etc. —*reconócense* entonces como *seres reales*[100]—. Pero sea como sea, al ser en mí las esencias tan

94 Ibíd., l. 27-29, p. 430, l. 1-2. También es el caso del yo pensante tal como se destaca en el *cogito*: su simplicidad hace su generalidad, es decir, su capacidad de encontrarse en todos los pensamientos más compuestos.

95 Ibíd., p. 418, l. 13-19.

96 Ibíd., Regla 16.

97 Ibíd., p. 456, l. 1-5; p. 457, l. 13 y ss.

98 *Regulae*, Regla 4, p. 374, l. 6-7.

99 *Regulae*, Regla 16, pp. 457-458.

100 Conversación con Burman, v, p. 160. De ello se sigue que si la esencia, en tanto distinta en sí de la existencia, es una abstración *respecto a la existencia*, en tanto objeto de mi pensamiento de ninguna manera es un abstracto, puesto que es el único objeto *real* y *directo* de mi pensamiento.

sólo seres abstractos, no existen fuera de mí en el aislamiento que tienen en mi pensamiento, salvo cuando descubro entre ellas una distinción real; en el dominio de las cosas, la mayor parte de las veces no se hallan separadas de una multitud de otras cosas esenciales que mi entendimiento deja de lado, al considerar cada una de ellas por separado.

Hay, pues, un contraste entre la complejidad de las cosas realmente existentes fuera de mí y la simplicidad de estas naturalezas abstractas. A menudo convertimos en cosas que existen realmente separadas fuera de nosotros a seres abstractos separados sólo por mi pensamiento: | la oposición de lo abstracto y lo con- 378
creto, que sólo traduce la distinción real entre mi pensamiento y las cosas, se convierte entonces en oposición real entre las cosas:

> Ahora bien, la aritmética y la geometría, aunque son las más ciertas de las ciencias, sin embargo nos engañan a este respecto: ¿cuál es, en efecto, el calculador que no piense, no sólo que el entendimiento ha abstraído sus números de todos los sujetos, sino también que hay que distinguirlos verdaderamente de éstos mediante la imaginación?,

es decir, que no piense que están fuera de él, como cosas que existen realmente sin sujeto[101]. Del mismo modo los geómetras consideran las líneas como carentes de anchura, pero hacen de ellas verdaderos cuerpos que engendran superficies en virtud de su movimiento[102]. Nos vemos, pues, fácilmente llevados a considerar como cosas existentes realmente separadas de las otras, seres abstractos que en esas cosas son, ciertamente, caracteres constitutivos, pero no separables en sí, y que sólo han sido separadas por y para mi entendimiento. Tales seres abstractos, convertidos en cosas substanciales exteriores a mí, entran entonces en conflicto con las cosas que realmente existen fuera de mí[103]. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se opone el espacio a la extensión propia del cuerpo que ocupa tal espacio, o la extensión (*corpus geometricum*)

101 *Regulae*, Regla 14, pp. 446, l. 15-20.
102 Ibíd., l. 20-26.
103 Ibíd., pp. 442-443.

a la materia (*corpus physicum*), o también el número que enumera a las cosas enumeradas[104]. Ocurre, en efecto, que al transformar estos seres abstractos en cosas que existen fuera de mí, se excluye de ellos las cosas substanciales reales exteriores a mí, de las que estos seres sólo son la o las propiedades características: por ejemplo, cuando decimos que *la extensión no es el cuerpo*[105], que *el número que enumera excluye de sí la cosa enumerada*[106]. La imaginación puede prestar una preciosa ayuda a este respecto, pues nos permite ver que no por no contenerse en el ser abstracto, separado de la cosa sólo por mi pensamiento, se halla excluido de la misma cosa, y que aunque el ser abstracto no tiene en cuenta ciertos aspectos de la cosa, hay que guardarse de negarlos[107]. Este recurso a la imaginación es particularmente urgente tratándose de los físicos, que de las distinciones matemáticas sólo deben retener aquellas que tienen un fundamento real en las cosas[108]. Pero
379 es un recurso que falta necesariamente | cuando se trata de conceptos metafísicos[109] tales como los de existencia y esencia y de su distinción de razón.

Así, fuera de mí las esencias en sí sólo pueden distinguirse de las existencias por una abstracción de nuestra mente, que separa realmente la esencia hecha *idea* de la cosa en sí. Es por ello que aunque las esencias constituyen el fondo de las cosas, las distinciones

104 Ibíd., p. 443 y ss.

105 Ibíd., pp. 445-446.

106 Ibíd., p. 444.

107 Ibíd., p. 442, l. 22-30, p. 443, l. 1-10, p. 445, l. 13-23.

108 Ibíd., p. 448, l. 20-21. Para la física, la importancia de este control ejercido por la imaginación (es decir, por la experiencia) es tanto más grande cuanto que las matemáticas, con miras a generar los seres abstractos de los que se ocupa o de vincularlos entre sí, de modo de satisfacer las exigencias del sujeto intelectual, es decir, a las condiciones de la evidencia y la certeza humanas, inventan procedimientos genéticos, hipótesis completamente ficticias, suponen el orden donde no existe, etc. El mismo físico se ve obligado a plegarse a estas exigencias de la razón dentro de mí, a inventar también él ficciones: ecuador, zodíaco, eje de los polos, etc. (VII, p. 350, l. 1-4), a emplear divisiones sin fundamento real, como la del día en horas y minutos (por oposición a la división del siglo en años y días, la cual se funda en la realidad, en las revoluciones completas de la tierra alrededor del sol y sobre sí misma). *Regulae*, ibíd., l. 15-18.

109 Segundas Respuestas, IX, pp. 122-123.

que nuestro pensamiento establece entre las ideas que las expresan —con las simplificaciones que de ello resultan y que exigen las condiciones intrínsecas a nuestra ciencia, con el fin de promover en nuestras almas la evidencia y la certeza— no por ello son siempre reales, ni existen tal cual en las cosas fuera de mí. Hay una elaboración de las esencias que sólo tiene lugar en mi entendimiento en busca de ciencia. Según Descartes, muchos de los errores capitales de la ciencia precartesiana se deben a la confusión entre las concepciones generadas por las necesidades de nuestro conocimiento y las articulaciones reales de las cosas. Se ha visto ya —y se verá aún— que muchas interpretaciones desviadas relativas a la misma doctrina de Descartes provienen de esa confusión a menudo invencible entre lo que él mismo ha distinguido con cuidado, a saber, la *veritas rationum* y la *veritas rei*, los requisitos necesarios en mí para que yo acceda a la idea clara y distinta y los requisitos en sí necesarios a la cosa o esencia actual que me es exterior.

17

Estas dos tesis fundamentales: 1) que la esencia distinta de la existencia es, en mí, únicamente la idea de la naturaleza de la cosa que existe fuera de mí y se da tan sólo en mi entendimiento; 2) que la existencia y la esencia son, en sí, absolutamente idénticas, parecen suscitar varias dificultades.

A) Descartes cree que la física debe recurrir a la experiencia para saber cuáles, entre todas las combinaciones posibles que nos descubren las matemáticas, son las que Dios ha realizado de hecho[110]. El mundo de los posibles es, pues, más extenso que el mundo de las existencias. ¿Cómo admitirlo si las | esencias y las 380
existencias son una sola y misma cosa? Lo que ocurre es que el mundo de los posibles reside en mi entendimiento, donde la esencia en tanto idea se halla disociada de la existencia fuera de mí. Dios ha puesto en mí la idea clara y distinta de la extensión.

110 *Principios*, III, art. 46.

Mi entendimiento percibe mediante esta idea que los modos de la extensión y sus combinaciones son en número indefinido. Por otra parte, Dios ha realizado fuera de nosotros sólo algunas de tales combinaciones. Con la substancia extensa hubiese podido hacer otro mundo: no lo ha hecho, y la experiencia nos lo enseña. Pero para concebir que él hubiese podido realizar otras posibilidades, no es necesario admitir fuera de nosotros esencias o posibles en sí distintos de las cosas existentes. Estas posibilidades se hallaban incluidas en el ser mismo de la esencia extensa que Dios ha establecido en lo actual. Pero, para escoger entre estas combinaciones posibles, ¿no ha debido Dios tener conocimiento de ellas en tanto posibles antes de la existencia de las cosas que quiere crear? Esto sería suponer que en Dios, el entendimiento es anterior a la voluntad. Esto sería contradecir la tesis fundamental de la libre creación de las verdades eternas. El acto creador pertenece por entero al incomprensible misterio de la naturaleza divina.

B) ¿Cómo explicar, por otra parte, si las esencias son sólo ideas, que la idea se distinga profundamente de la esencia, hasta el punto de poder fundarse en esta distinción la diferencia que opone la prueba *a posteriori* a la prueba *a priori* de la existencia de Dios? ¿Cómo, si todas las esencias son idénticas a las existencias, puede Descartes establecer en la prueba *a priori* que la esencia de Dios es la única de todas las esencias que se identifica con su existencia?

En cuanto al primer punto, la idea difiere de la esencia en cuanto que la esencia es la idea revestida de su valor objetivo, garantizado por la veracidad divina. Sé de ese modo que lo que conozco por mi idea es la naturaleza necesaria de la cosa posible, es decir, que es la estructura que Dios quiere inmutablemente como condición de la cosa. Así, la esencia no pierde su carácter de ser, *a parte rei,* condición de posibilidad de la existencia de la cosa por el hecho de que se concibe, al pensarse aparte de la existencia, sólo como una pura y simple idea de mi espíritu, y esto tanto menos cuanto que tal idea testimonia, por su naturaleza inmutable, que es Dios mismo quien la ha implantado en mí. Por otra parte, la idea no pierde nada de su carácter de modo de mi pensamiento por el hecho de que la veracidad divina la haya revestido de un valor objetivo que le vale ser reconocida por mí indubitablemente

como esencia de la cosa existente posible. Mientras ignore si esta idea posee un valor objetivo, nada puedo inferir | de ella en relación con lo que está fuera de mí; y de ahí la necesidad de la prueba *a posteriori*. En cuanto sé que esta idea es objetivamente válida, puedo asegurar de la cosa lo que veo clara y distintamente en la idea que debe pertenecerle de manera necesaria, y de ahí la posibilidad y la legitimidad de la prueba *a priori*. 381

En cuanto al segundo punto, es verdad que *fuera de mí* la esencia del triángulo no puede darse sin su existencia *y viceversa*, pero de ello no se sigue en manera alguna que el triángulo en sí exista necesariamente, pues se trata de una propiedad que no pertenece a su naturaleza. A la esencia de Dios, por el contrario, le pertenece en sí existir necesariamente. Si me sitúo, no en la perspectiva de las cosas (*extra cogitationem nostram*) sino en mí, donde la esencia es una idea separada de la existencia de la cosa, veo, al examinar dicha idea, que al tratarse de un triángulo, su esencia está en mí y me revela su naturaleza inmutable y que, pese a ello, el triángulo puede «no existir en la naturaleza»: desde este punto de vista, la esencia se halla separada de la existencia. Cuando se trata de la esencia de Dios, veo que ella implica que la cosa existe necesariamente, y que la esencia que percibo en mí no puede no darse sin una existencia real, es decir, sin ser actual fuera de mí. Entre todas las esencias, ella es, pues, para mí la única que jamás puede estar separada de su existencia.

Ahora bien, ya que en sí (*extra cogitationem nostram*) *las esencias son siempre y en todos los casos idénticas a las existencias*, se comprende que, al saber que por su naturaleza o esencia Dios existe necesaria y eternamente, sé *ipso facto* que su misma esencia es necesaria y eterna, pues la existencia necesaria no puede ser otra cosa que la necesidad de que esta esencia exista, y recíprocamente; mientras que al saber que la existencia de una cosa finita cualquiera, por ejemplo, la de un triángulo, es creada y contingente, sé *ipso facto* que la misma esencia del triángulo es creada y contingente. Como, por otra parte, ésta me representa, en virtud de la veracidad y la inmutabilidad divinas, la estructura eterna de la cosa que puede existir, entiendo que es una verdad eterna.

Entiendo así, simultáneamente, tanto que esta verdad es eterna, como que ha debido crearse por Dios de una manera

contingente. Basta, pues, con que examine en mí la esencia de una cosa finita, para que lea en ella su propia contingencia como verdad eterna por el hecho de ser contingente la existencia de la cosa cuya esencia es; basta, así mismo, que examine la esencia de lo infinito para leer en ella su necesidad de ser increada por el hecho mismo de la existencia necesaria que ella implica.

382 | De ello se sigue que una doctrina como la de Malebranche, que considera la esencia de la cosa creable, finita y contingente como increada, infinita y eterna, es, para Descartes, radicalmente impensable y, para decirlo de una vez, escandalosa. Supone, en efecto, que fuera de nuestro pensamiento hay una diferencia real entre la naturaleza esencial de la cosa y su existencia, hasta tal punto que la esencia en sí (*extra cogitationem nostram*) es real, mientras que la cosa existente cuya naturaleza es puede no existir. Se daría allí, a los ojos de Descartes, la conversión de una distinción de razón en distinción real, de los universales en cosas, de los abstractos en concretos.

Nada es, pues, más contrario al cartesianismo que el realismo de las ideas platónicas y el ejemplarismo de las esencias. Si es permitido hablar de realismo de las esencias, es en la medida en que las ideas claras y distintas se presentan, en mi espíritu, como realidades contra las que mi propio pensamiento no puede nada, pues es impotente para aniquilarlas o modificarlas; es, en suma, en cuanto que son naturalezas verdaderas e inmutables, implantadas por Dios en mí. Si es permitido hablar de ejemplarismo, es en la medida en que Dios es *instar archetypi* con respecto a la idea que de él tenemos; en suma, en la medida en que su existencia es el modelo de la idea y ésta su copia. Este ejemplarismo invierte del pro al contra el de Platón, en el que el modelo es la idea y la cosa existente la copia, en el que la existencia es una decadencia con respecto a la idea, mientras que, para Descartes, son «en verdad, las ideas las que pueden degenerar de la perfección de las cosas de las que son extraídas»[111]. Pero, al mismo

111 Tercera Meditación, IX, p. 33. Sólo en y para mi conciencia y no de otra manera, subsiste algo del ejemplarismo platónico, pues la idea clara y distinta se concibe como que no proviene de las imágenes sensibles, pues es el modelo perfecto innato con el que las imágenes se comparan, para juzgar sobre su imperfección;

tiempo, la existencia es pura y simplemente el ser mismo de la esencia exterior a mí, de modo que el ejemplarismo, que hace de mi idea de Dios el reflejo de su existencia, hace de ella, precisamente de ese mismo modo, el reflejo de su esencia.

Mediante esta radical identificación *a parte rei* de las esencias y las existencias, Descartes aniquila el concepto de un mundo de las cosas inteligibles que domina el mundo de las existencias. Para él, ya sólo hay existencias: existencia de Dios, existencia de las almas, existencia de los cuerpos; y estas existencias son pura y simplemente sus esencias. Si se quiere concebir fuera de mi pensamiento las esencias que en él se hallan a título de ideas claras y distintas, o bien serán tan sólo puros seres de razón, caso de que se pretenda concebirlas en sí como realmente separadas de las | existencias, o bien, si se renuncia a esta separación absurda, se- 383
rán las mismas cosas existentes, tomadas en aquello que constituye la totalidad de su ser. Consolídase de ese modo, por una parte, el positivismo de Descartes: fuera de mí, si se exceptúa a Dios y los espíritus que él ha creado, sólo hay materia y ninguna realidad ideal, ningún inteligible; por otra, su racionalismo, pues en la materia existente hay únicamente su esencia, objeto de conocimiento claro y distinto. La combinación de positivismo y racionalismo da como resultado la reducción, de derecho, de la física a una matemática de la extensión geométrica y el movimiento geométricamente definido[112].

Este positivismo racional, que sólo admite por encima del mundo de las cosas creadas reducidas a la realidad de su naturaleza esencial la potencia infinita del Dios creador, contrasta vivamente con las doctrinas de San Agustín y Santo Tomás, las cuales, al poner en Dios las ideas de las existencias susceptibles de crearse,

---

en fin, es ella la que vuelve posibles los «universales». Cf. Quintas Respuestas, VII, p. 381 y ss.; Conversación con Burman, V, p. 162.

112 Lo mismo ocurre en lo relativo a mi alma: su existencia no es otra cosa que la actualidad de su esencia, su creación no es otra cosa que la de su esencia, que Dios ha querido imperecedera como la esencia existente —o actual— de los cuerpos. En principio, la vida terrestre del alma no tiene nada que ver con la institución de su existencia: ella no es otra cosa que la unión substancial y fugitiva de su esencia actual, imperecedera, con otra esencia actual, o más bien con un modo perecedero de otra substancia actual imperecedera: la extensión geométrica.

enseñan que la esencia se halla en sí antes de la existencia[113]. Se opone no menos radicalmente a la doctrina general de los grandes cartesianos, quienes admiten en su totalidad un mundo inteligible o su equivalente: Malebranche, para quien las ideas son eternamente reales fuera de nosotros, independientemente de las cosas creadas; Spinoza, para quien hay en Dios, fuera de mi pensamiento, una esencia eterna del cuerpo distinta de su existencia temporal y una esencia eterna de mi alma que precede a su existencia; Leibniz, para quien las esencias tienen en sí un ser propio anterior a su existencia y llegan a la existencia gracias a un mecanismo inteligible de exclusión recíproca, gracias a un concurso gobernado por el cálculo *de minimis et maximis*[114]. En la afirmación de un mundo de las esencias reales fuera de mí y fuera de las cosas existentes, Descartes sólo podría ver, para utilizar su lenguaje y hablando estrictamente, una «pura batología», es decir, un ilusorio desdoblamiento de la realidad concreta, a la que se le sobreponen las abstracciones de nuestro espíritu transformadas en seres y que son puros *seres de razón*.

113 San Agustín, libro de las 83 *Cuestiones*, Cuest. 46; *Soliloquios*, I, 2, cap. XVIII, etc.; Santo Tomás, *Suma Teológica*, Primera parte, c. 14, art. 6, c. 15, art. 2.

114 Malebranche, *Conversaciones sobre la Metafísica*, I, y en otros lugares; Spinoza, *Ética*, Prop. 22, 23; Escolio de la Prop. 29; Leibniz, *De rerum originatione radicali* (ed. Gerhardt), VII, pp. 303-304, y en otros lugares.

ÍNDICE ANALÍTICO DE MATERIAS

TOMO I
EL ALMA Y DIOS
(*Las cinco primeras* Meditaciones)

PREFACIO 5

CAPÍTULO I
METAFÍSICA CARTESIANA Y ORDEN DE LAS RAZONES

1. Unidad del sistema e indivisibilidad de la verdad 11
2. Orden de las razones y orden de las materias. El orden de las razones, generador del sistema y regla de su interpretación 16
3. Orden analítico y orden sintético 20
4. El orden de las *Meditaciones* 21

CAPÍTULO II
LA DUDA Y EL GENIO MALIGNO

1. El punto de vista de las *Regulae* y el de las *Meditaciones* 29
2. Características de la duda metódica 32
3. La primera etapa de la duda metódica en la Primera Meditación 33
4. La segunda etapa de la duda metódica en la Primera Meditación 36
5. Diferentes clases de dudas hiperbólicas 42
6. El problema del genio maligno 44

Capítulo III
El *cogito*
I. Conocimiento de mi existencia, conocimiento de mi naturaleza

1. Verdad del *cogito* y verdad de las matemáticas 53
2. El orden y la posición necesaria: a) de la existencia del yo; b) de su naturaleza 57
3. El *cogito* no es dato primero de una psicología introspectiva sino verdad necesaria de una ciencia de entendimiento puro 67
4. Naturaleza del yo como pensamiento; naturaleza del yo como pura inteligencia; posibilidad y legitimidad de estos dos conocimientos, según el orden 69
5. Reflexión sobre las condiciones del *cogito* como primera verdad: deducción de las nociones de distinción real y de distinción modal; teoría de los modos 74
6. La inteligencia como esencia de la substancia, la inteligencia como modo; los dos *quid* 85
7. El procedimiento de demostración interna a las diversas nociones de distinción 91
8. Condiciones de la validez subjetiva del conocimiento de la naturaleza del yo 92
9. Condiciones de su validez objetiva. Validez objetiva del conocimiento de la existencia de mi yo; validez sólo subjetiva del conocimiento de la naturaleza del yo en el nivel del *cogito* 97
10. Identidad absoluta de la conciencia y de la conciencia de la conciencia en el *cogito*. El *cogito*, intuición indivisible de un pensamiento singular 107
11. Aplicación de las reglas de la distinción real y la distinción modal deducidas en la Segunda Meditación a la determinación de las substancias particulares en los *Principios*; substancias particulares materiales y substancias particulares espirituales 118

CAPÍTULO IV

EL *COGITO*

II. PRIORIDAD DEL CONOCIMIENTO DEL ALMA SOBRE EL DEL CUERPO

1. Evidencia inmediata de esta prioridad en virtud del orden. Contraprueba mediante el análisis del trozo de cera 137
2. Diferentes aspectos de esta prioridad 140
3. Problemas suscitados por el análisis del trozo de cera 147
   a) Los dos sentidos de la palabra *difícil* 147
   b) Imposibilidad de reducir la representación de la cera a las sensaciones 148
   c) El entendimiento, condición necesaria y suficiente del conocimiento de la naturaleza del cuerpo; condición necesaria pero no suficiente del conocimiento de la existencia del cuerpo 149
   d) La física y el análisis del trozo de cera como contraprueba 150
   e) La cuestión de las cualidades primarias y de las cualidades secundarias 151
   f) Nuevo aspecto de las ideas matemáticas (geométricas); reducción del conocimiento a la intelección; las ideas racionales de las cosas extensas como fundamentos de la representación del objeto, pero no del valor objetivo de la representación 152
   g) Imposibilidad de constituir la substancia compuesta alma y cuerpo como fuente de la idea de extensión geométrica dentro del alma 159
   h) El orden y las tres condiciones del conocimiento 167
   i) Coincidencias con la Sexta Meditación 168
   j) Problema de las condiciones del conocimiento de la naturaleza del alma y el conocimiento de la naturaleza del cuerpo 169
4. Dos modos de segregación; prefiguración de la doctrina de la substancia compuesta 173
5. Contenido y continente de la conciencia; problema del principio de la evaluación de los contenidos 175

Capítulo V
Primera prueba de Dios por los efectos

1. Precariedad de la intuición actual del *cogito*: necesidad de una nueva y triple investigación 179
2. *Preliminares*. Clasificación de los pensamientos. Su papel. Doble intención que preside esta clasificación. Eliminación del juicio. Orden de los problemas 184
3. Clasificación de las ideas. Su papel. Problema del origen, problema del valor objetivo de las ideas. Confusión de los dos problemas por el sentido común. Refutación del sentido común 195
4. Vinculación de los dos problemas a propósito de la idea de Dios 199
5. Conclusión de los preliminares 206
6. *El punto capital de la investigación.* Prueba del valor objetivo de las ideas y prueba de la existencia de Dios: entrecruzamiento de los dos proyectos 208
7. Dios *instar archetypi* 214
8. El axioma «el efecto es semejante a la causa» 216
9. Dios, causa eficiente 218
10. El principio de causalidad como instrumento de prueba 224
11. Principio de causalidad y principio de la conformidad de la idea con el ideado 227
12. Conciliación del concepto de Dios-causa y de Dios-arquetipo 237
13. Papel de la noción de perfección 241
14. La perfección de la realidad objetiva como «degeneración» de la perfección de la realidad formal 244
15. Ambigüedad del concepto cartesiano de idea; idea-cuadro (psicologismo) y esencia (matematismo) 249
16. Sensación y carácter representativo; realidad objetiva de la sensación; *minimum* y *maximum* de realidad objetiva; variación correlativa del valor objetivo 253
17. El orden de las razones del *cogito* a Dios. El problema de los juicios de evaluación de la cantidad de perfección de las realidades objetivas 259

18. Sustitución del *cogito* por la idea de perfecto como principio director. La intuición original 265
19. Sustitución del *cogito* por Dios como principio primero 269
20. Prioridad del conocimiento de Dios sobre el del alma; paralelo con la prioridad del conocimiento del alma sobre el del cuerpo 271
21. Disociación de la conciencia; forma y contenido; *cogito*, principio de la forma; Dios, principio del contenido. Problema de la conciliación de los dos principios. *Nexus rationum* 274
22. ¿*Nexus rationum* o círculo vicioso? Diferentes hipótesis relativas a la solución del «círculo» 278
23. Razón profunda de la dificultad del círculo 286

Capítulo VI
Segunda prueba de Dios por los efectos

Análisis y discusión de la prueba

1. Función de las diferentes pruebas. El orden y la segunda prueba por los efectos 292
2. Segunda prueba por los efectos 294
3. Primer momento de la prueba: 1) Primera hipótesis 294
4. Primer momento de la prueba: 2) Segunda hipótesis 301
5. Segundo momento de la prueba; el problema del *progressus ad infinitum* 302
6. Consecuencias de la prueba: a) prueba definitiva del innatismo de la idea de Dios; b) aplicabilidad del axioma: el efecto es semejante a la causa 310
7. Elementos *a priori* de la prueba 312
8. Su carácter *a posteriori*. Conformidad con el orden de las razones 318

La discontinuidad del tiempo

9. Creación continua y discontinuidad temporal. Crítica de la tesis clásica por J. Laporte 320

10. Metafísica y discontinuidad temporal. Punto de vista de la acción creadora, punto de vista de la cosa creada 322
11. Física y discontinuidad temporal. Punto de vista abstracto (continuidad), punto de vista concreto (discontinuidad). Unión de los dos puntos de vista. Los dos aspectos contrarios del movimiento elemental: velocidad nula y velocidad infinita. Preeminencia del punto de vista concreto 325
12. Discontinuidad real del tiempo cartesiano 336

Capítulo VII
De lo verdadero y lo falso

1. Lugar del problema del error en el orden 339
2. Prioridad del problema de la verdad intrínseca de la idea (entendimiento) sobre el del error formal (voluntad); los problemas del fundamento de la verdad y de los límites de la inteligencia 340
3. Conflicto entre el principio de la veracidad universal y la excepción de hecho constituida por el error: el reconocimiento del hecho del error, condición necesaria de una ciencia humana posible 344
4. Entrecruzamiento del problema psicológico de la posibilidad del error en el alma humana y del problema de teodicea relativo a la presencia del error humano en la obra de Dios 347
5. Solución metafísica general. Conflicto entre esta solución y las realidades psicológicas humanas 352
6. Tentativa de solución metafísica; incomprensibilidad y perfección de Dios; diversos tipos posibles de solución. Insuficiencia de la solución metafísica 355
7. Investigación en el plano psicológico, solución simultánea de los problemas metafísico (teodicea) y psicológico 366
8. Nuevo recurso final a la teodicea 377
9. Resultados de las soluciones entrecruzadas 378
10. El orden obliga a la Cuarta Meditación a no tratar más que una parte del problema del error 382
11. Observaciones sobre la infinitud de la voluntad humana 385
12. Observaciones sobre la finitud del entendimiento humano 390

CAPÍTULO VIII
DE LAS ESENCIAS (DE LAS COSAS MATERIALES Y DE DIOS)

1. Lugar del problema de las esencias en el orden 392
2. Prueba del valor objetivo de las verdades extraídas de las esencias matemáticas 396
3. Prueba del valor objetivo de las verdades extraídas de la esencia de Dios: validación de la prueba *a priori* de la existencia de Dios (prueba ontológica) 397
4. Lugar de la prueba *a priori* en el orden; validación simultánea de las demostraciones matemáticas y de la prueba ontológica 400
5. Prioridad de la prueba por los efectos, sola y única prueba de la existencia de Dios 403
6. Discusión sobre la eventual autosuficiencia de la prueba *a priori* 403
7. Prueba por el orden del carácter necesariamente subordinado de la prueba *a priori* 409
8. Reducción a la unidad de los aspectos llamados analíticos y sintéticos de la prueba *a priori* 411
9. Consistencia de la prueba: ¿razonamiento o axioma? 413
10. Extrema facilidad o extrema dificultad del conocimiento de Dios 420
11. Tres aspectos de la prueba *a priori* para tres clases de espíritus 422
12. Lugar diferente de la prueba *a priori* según el orden analítico y según el orden sintético: la prueba *a priori* como verdad de la ciencia (*veritas rationum*) y como verdad de la cosa (*veritas rei*) 424
13. *Consecuencias de la subordinación de la prueba ontológica a la prueba por los efectos*: conciliación de la necesidad de la prueba *a priori* con la libertad divina, trascendente a las necesidades de nuestro entendimiento 428
14. Distinción entre las esencias y las ideas de las esencias: entre lo creado (esencias matemáticas, ideas de estas esencias, idea de la esencia de Dios) y lo increado (esencia de Dios); igualdad de nivel entre las ideas matemáticas y la idea de Dios; entre las verdades matemáticas y la verdad de la prueba *a priori*, en tanto verdades de la ciencia; diferencia de nivel entre las esencias matemáticas y la esencia de Dios; entre las verdades matemáticas y la verdad de la prueba *a priori*, en tanto verdades de la cosa 431

15. Eliminación de una última objeción clásica; la idea de Dios y la perfección de existir; la esencia de Dios y la perfección de existir. La prueba *a posteriori*, fundamento del tránsito de la idea de Dios fuera de la existencia de Dios a la esencia de Dios que incluye su existencia 437

16. Identidad en sí de toda esencia con su existencia; las esencias como ideas y las esencias como existencias fuera de mí 444

17. Respuesta a dos dificultades; supresión del mundo inteligible y positivismo racional 453

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN / JORGE SECADA KOECHLIN VII

PRIMERA PARTE
EL ALMA Y DIOS

ADVERTENCIA DE LA SEGUNDA EDICIÓN 1

PREFACIO 5

CAPÍTULO I
METAFÍSICA CARTESIANA Y ORDEN DE LAS RAZONES
1 11
2 16
3 20
4 21

CAPÍTULO II
LA DUDA Y EL GENIO MALIGNO
1 29
2 32
3 33
4 36
5 42
6 44

CAPÍTULO III
EL *COGITO* (I)
CONOCIMIENTO DE MI EXISTENCIA,
CONOCIMIENTO DE MI NATURALEZA
1 53
2 57
3 67
4 69
5 74

6 85
7 91
8 92
9 97
10 107
11 118

CAPÍTULO IV
EL *COGITO* (II)
PRIORIDAD DEL CONOCIMIENTO DEL ALMA SOBRE EL DEL CUERPO
1 137
2 140
3 147
4 173
5 175

CAPÍTULO V
PRIMERA PRUEBA DE DIOS POR LOS EFECTOS
1 179
2 184
3 195
4 199
5 206
6 208
7 214
8 216
9 218
10 224
11 227
12 237
13 241
14 244
15 249
16 253
17 258
18 265
19 269
20 271
21 274
22 278
23 286

CAPÍTULO VI
SEGUNDA PRUEBA DE DIOS POR LOS EFECTOS
ANÁLISIS Y DISCUSIÓN DE LA PRUEBA 291
1 292
2 294
3 294
4 301
5 302
6 310
7 312
8 318
LA DISCONTINUIDAD DEL TIEMPO
9 320
10 322
11 325
12 336

CAPÍTULO VII
DE LO VERDADERO Y LO FALSO
1 339
2 340
3 344
4 347
5 352
6 355
7 366
8 377
9 378
10 382
OBSERVACIONES SOBRE LA INFINITUD DE LA VOLUNTAD HUMANA
11 385
OBSERVACIONES SOBRE LA FINITUD DEL ENTENDIMIENTO HUMANO 390

CAPÍTULO VIII
DE LAS ESENCIAS (DE LAS COSAS MATERIALES Y DE DIOS)
PRUEBA *A PRIORI* DE LA EXISTENCIA DE DIOS
1 393
2 396
3 397
4 400
5 403

6 403
7 409
8 411
9 413
10 420
11 422
12 424
13 428
14 431
15 437
16 444
17 453

ÍNDICE ANALÍTICO DE MATERIAS 459